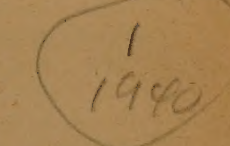
ARAIT en VOLUME
ou en Fascicules -
340 p. — 30 fr.

FASCICULE
— SPÉCIAL —
170 p. — 15 fr.

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

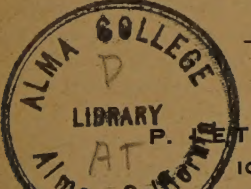
L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

* 1940 *



ÉTUDES

CHRONIQUES



PARIS
P. LETHIELLEUX, ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

DESCLÉE & Cie
30, Rue Saint-Sulpice — Paris-VI°

LIBRAIRIE CATHOLIQUE E. VITTE
3, Place Bellecour, Lyon

DESCLÉE DE BROUWER
76 bis, Rue des Saints-Pères — Paris-VII°

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
90, Rue Saint-Dominique, Paris-VII°

v. 1
1940

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

Chaque année forme un tout complet : 340 pages.

Elle est fournie en volume aux souscripteurs et par fascicules aux abonnés.

Rédaction : Directeur : à Lormoy et aux Études augustiniennes.

Centre de rédaction : Lormoy, par Montlhéry (S.-et-O.).

C'est là que sont envoyés les manuscrits, les revues d'échange, les ouvrages à annoncer et toute communication relative à la rédaction.

Secrétaire : R. P. Gabel, A.A.

Administration : P. Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris (VI[e]).

Autres centres d'abonnement et de vente : les quatre maisons d'édition dont la firme est imprimée sur la couverture.

Prix : Aux abonnés et souscripteurs : 30 fr. — Pour les autres : 40 fr. Étrangers, prix spéciaux.

Les abonnements partent du début de l'année.

Les souscriptions *pour l'année* doivent être prises dans les six premiers mois, ou, plus tard, s'accompagner de celle de l'année suivante : la souscription est accompagnée d'un versement de 10 fr. à déduire sur le prix total.

ÉTUDES

(suite page 3 couverture).

CHRONIQUES

Imprimé en France par l'Imprimerie de l'Est a Besançon

Aux Abonnés de **SENS CHRÉTIEN**

— et des **ESSAIS CATHOLIQUES**

Comme toutes les revues, **Sens Chrétien** a souffert des événements, mais il ne se désiste pas.

Bien plus, il reçoit un accroissement véritable, grâce à l'entente de plusieurs éditeurs catholiques, qui s'unissent pour faire face à la situation et lancer l'ANNÉE THÉOLOGIQUE.

Cette revue vient en droite ligne de **Sens Chrétien** et c'est aux amis fidèles de celle-ci que l'offre d'abord l'éditeur Lethielleux.

Les abonnés de la « revue pratique de spiritualité » qui en ont reçu les numéros jusqu'en juin 1940, y trouveront la suite des articles de l'année, avec dix cahiers réunis en un seul fascicule. En attendant que puisse reparaître cet organe pratique, auquel une fréquente périodicité est indispensable, ils trouveront dans l'**Année théologique** des articles touchant la vie spirituelle, d'une portée plus haute sans doute, mais non moins efficace peut-être.

Les abonnés de **Sens Chrétien,** « revue d'études et d'informations religieuses doctrinales et pratiques », trouveront ici la suite normale des articles qui furent interrompus par la guerre de septembre 1939. Nous les invitons instamment à nous rester fidèles.

Les anciens abonnés des **Essais Catholiques** avaient presque tous gardé leur confiance à la nouvelle revue : elle leur assurait la même abondance d'informations bibliographiques qui faisait la spécialité de cet organe.

Nous entendons bien conserver cette note dans l'**Année théologique** ; loin d'être un organe purement technique de travailleurs intellectuels, elle restera ouverte à tout ce qui touche la religion.

Le fascicule spécial qui leur est offert pour la fin de 1940 leur montrera, sous une forme abrégée, que la revue nouvelle représente une effort sérieux pour s'adapter aux circonstances, sans renoncer à aucun élément constitutif de son programme.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1940 *

PROGRAMME

L'Année théologique continue « Sens Chrétien », revue d'études et d'informations doctrinales et pratiques, que les événements de septembre 1939 suspendirent provisoirement.

La formule nouvelle, que suggère le titre, a été inspirée et imposée par les circonstances. Cependant les anciens abonnés n'y seront pas dépaysés : la revue essayera de maintenir son programme de recherche et de large information doctrinale, par l'analyse des ouvrages récents les plus en vue.

Elle se tiendra soigneusement à l'écart des questions politiques ; ses articles traiteront avant tout de théologie, d'ailleurs dans le sens le plus large du mot : philosophie, dogme, morale, controverse, histoire et aussi spiritualité.

Outre les articles, bulletins et comptes rendus courants, la revue publiera sur l'année théologique en cours un compte rendu général, vue d'ensemble groupant en séries les études les plus saillantes de l'année, ouvrages ou articles importants.

L'esprit de la revue sera une franche et loyale recherche de la vérité, qui ignore les frontières et seule doit éclairer et diriger l'action.

Pour bien justifier son titre, chaque volume de l'*Année théologique* formera un tout complet, sans articles « à suivre ». Le volume pourra être livré au complet à la fin de l'année, soit aux souscripteurs, soit aux acheteurs isolés. Mais, comme les revues ordinaires, il pourra aussi, au cours de l'année, être livré aux abonnés par fascicules, trois ordinairement, avec pagination suivie, mais sans indication de mois, la livraison à date fixe étant en ce moment et pour longtemps sans doute fort aléatoire.

Faut-il préciser que l'année se prend ici au sens le plus large ? L'année d'édition suit — d'assez loin — l'année scolaire et il faut parfois un temps relativement long pour découvrir et dénombrer les trésors qui se cachent dans certains ouvrages de valeur.

L'*Année théologique* tient à dire dès maintenant sa vive reconnaissance aux cinq éditeurs catholiques qui ont bien voulu s'associer, en une période difficile, pour aider au lancement de cet organe d'études religieuses désintéressées. Ils rendent ainsi à la science chrétienne un service signalé, en même temps qu'ils donnent un magnifique exemple de dévouement à une noble cause.

L'Année théologique.

Saint Augustin :
L'Homme et l'Œuvre

Nous sommes heureux de pouvoir donner en tête de ce fascicule, un chapitre, le dernier, de la nouvelle Vie de saint Augustin qui paraît en ce moment aux Éditions de la Bibliothèque augustinienne (1).

Il existe déjà plusieurs vies de saint Augustin. L'une des plus connues, la plus brillante, celle de Louis Bertrand, est « un chef-d'œuvre qui enchante l'imagination et le cœur », a dit un bon juge, qui ajoute : « ce n'est qu'un prologue », parce que l'auteur « a voulu faire uniquement une étude d'âme », étude splendide d'ailleurs. Et M. Calvet souhaite une vie qui fasse plus large place à l'activité chrétienne de cette âme et aux « intuitions surnaturelles qu'elle a eues ».

Un prêtre, historien, ancien professeur d'Université, très familiarisé avec les Pères, et en particulier avec l'évêque d'Hippone, était bien qualifié pour tracer, d'une main sûre, ce portrait difficile du plus grand des Pères de l'Église.

C'est un tableau complet de l'*Homme* et de l'*Œuvre* que nous présente ici M. Bardy. Il s'inspire certes, des *Confessions* pour la jeunesse d'Augustin et l'analyse de sa vie spirituelle. Mais la plus grande partie de l'ouvrage est consacrée à l'activité sacerdotale et épiscopale de cet homme prodigieux qui fut tour à tour et souvent à la fois prédicateur infatigable, théologien hardi, penseur subtil, psychologue pénétrant, controversiste redouté, maître spirituel incomparable.

La nouvelle vie sera un monument de science, d'un art sobre et sans faux éclat, élevé de main de maître à la gloire de celui que l'on a pu appeler sans exagérer, tant est vaste son génie et étendu son champ d'action, le *Docteur de la grâce*, le *Docteur de la Trinité*, le *Docteur de la Sagesse*, le *Docteur de la Cité de Dieu* et, hommage suprême, *Docteur de la charité.*

Tous ces traits revivent dans l'œuvre de M. Bardy.

---

(1) « Bibliothèque augustinienne » : G. Bardy, *Saint Augustin, L'homme et l'œuvre.* 530 pages, 48 fr. : Desclée de Brouwer, 76 *bis*, rue des Saints-Pères, vii. — Études augustiniennes, 90, rue Saint-Dominique, vii.

L'Ame de Saint Augustin

Sommaire : *L'humanité d'Augustin.* Un génie très proche de nous. Homme de son milieu. Restes d'une éducation fermée.
La religion d'Augustin. L'action de Dieu universelle. Optimisme.
L'intelligence d'Augustin. Son itinéraire vers Dieu. Esprit plus intuitif que dialecticien. De la foi à l'intelligence. Intelligence, don de Dieu. Sa pensée se meut dans une atmosphère de vision.
Le cœur d'Augustin. Sa puissance d'aimer. Ses amitiés chrétiennes. Son dévouement d'évêque. Dieu, vrai centre de son cœur. Dieu, source de béatitude. L'amour tempère la doctrine.

L'HUMANITÉ D'AUGUSTIN

Augustin était mort au regard des hommes ; mais il commençait à vivre auprès de Dieu et ses yeux s'ouvraient à la lumière éternelle qu'il avait souhaitée avec tant d'ardeur. Oserons-nous même dire qu'il était mort pour les hommes ? Et, après tant de siècles, son âme ne reste-t-elle pas vivante au milieu de nous ?

L'âme d'Augustin ! On ne peut y songer ou essayer d'en parler sans émotion ; car elle est celle d'un des hommes qui ont le plus complètement réalisé l'idée que nous nous faisons de l'humanité et elle dépasse de loin non seulement celle de la plupart d'entre nous, mais celle des génies ou des saints qui nous sont les plus familiers.

Un génie très proche de nous. Pourtant, et ceci est à remarquer tout d'abord, elle ne nous effraye pas par sa grandeur ; elle ne nous déconcerte pas par ses élans brusqués vers les cimes. Elle nous attire au contraire comme celle d'un de nos frères les plus aimés et il faut l'avoir longuement fréquentée pour se rendre compte de sa splendeur. Tout le monde connaît les pages célèbres des *Confessions* où l'évêque d'Hippone essaie de décrire sa vie intérieure et les tentations qui l'assaillent, plus de dix ans après sa conversion : « tombien de fois, après avoir écnuté, par pure condescendance et pour ne pas faire de peine à la faiblesse d'autrui, des racontars ineptes, finissons-nous par y prêter insensiblement une oreille complaisante ? Je ne vais plus au cirque voir un chien courir après un lièvre ; mais que le hasard, dans un champ où je passe, m'offre cette poursuite, elle m'accapare, me détourne peut-être même d'une profonde méditation ; elle ne va pas jusqu'à me faire dévier de sa route la bête qui me porte, mais mon cœur du moins la suit. Et si cette démons-

tration de mon infirmité ne m'avertit pas au plus vite de me détacher de ce spectacle, pour revenir à quelque pensée qui m'élève vers vous, au lieu de mépriser pareil incident et de passer outre, j'ai l'absurdité de rester la bouche bée. Que dis-je ? Quand je suis assis chez moi et qu'un lézard attrape les mouches, ou qu'une araignée enveloppe de sa toile les insectes qui y choient, ne voilà-t-il pas mon attention conquise ? Ces animaux ont beau être petits, n'est-ce pas toujours la même chose ? Je passe de là à vous louer. Créateur admirable, ordonnateur de toutes choses ; mais ce n'était pas à cette fin, que d'abord, je m'étais laissé distraire. Se relever promptement est une chose, ne tomber jamais en est une autre (1). »

Comme nous aimons ces minuscules détails ! Nous nous y reconnaissons si bien ; et lorsque Augustin nous fait l'aveu de son amour pour la lumière, pour les formes belles et variées, pour les couleurs brillantes et fraîches, pour la mélodie des douces cantilènes dont on accompagne d'habitude les psaumes de David, ne lui sommes-nous pas reconnaissants de nous faire l'aveu de ces faiblesses qui sont aussi les nôtres ? On se représente quelquefois les saints comme des personnages surhumains qui ne connaissent plus rien du péché ni même de la tentation : ce n'est pas Augustin qui nous donne de pareilles illusions. Tous ses ouvrages nous mettent en présence d'un homme semblable à nous : meilleur certes que la plupart d'entre nous, mais restant exposé comme nous à la concupiscence et vivant dans la crainte du péché. Laissons à d'autres le soin de se demander dans quelle mesure il a pu, en dépit de ses efforts, se laisser vaincre par le mal jusque dans les dernières années de son pèlerinage terrestre. On a écrit là-dessus beaucoup de bêtises ; on a même si profondément détourné de leur sens certains témoignages qu'on a attribué à l'évêque d'Hippone l'aveu de fautes énormes (2). Cela ne nous intéresse pas pour l'instant. Il nous suffit de retrouver en Augustin un de nos frères pour nous sentir à l'aise en sa compagnie.

De même, le miracle ne tient presque pas de place dans sa vie. Possidius, son biographe, lui attribue la guérison de quelques possédés et il raconte, avec quelque détail, comment, au cours de sa dernière maladie, il rendit la santé à un enfant malade. Mais c'est tout. Lui-même n'hésitait pas à dire que le temps des prodiges et des signes était passé et que, si Dieu s'était plu à les multiplier aux origines de l'Église, pour fortifier

(1) *Confessions*, X, 35, 57.
(2) Cf. Legewie, *Augustin. Eine Psychographie*, Bonn, 1920.

la foi des premiers chrétiens, ils n'étaient plus nécessaires à une époque où la doctrine du Sauveur était répandue dans le monde entier. Il lui fallut l'arrivée en Afrique des reliques de saint Étienne et les merveilleux prodiges opérés par l'intercession du premier martyr, pour l'amener à modifier son opinion sur ce point. Encore ne semble-t-il pas que, même alors, il ait attaché aux miracles une importance excessive.

Le vrai miracle de sa vie est sa conversion. On sait d'ailleurs que cette conversion a été longuement préparée et qu'elle n'offre guère de ressemblances avec la soudaine illumination qui a renversé saint Paul sur le chemin de Damas et qui a transformé, en un clin d'œil, le persécuteur des chrétiens en un disciple fervent. On peut même hésiter lorsqu'il s'agit d'en fixer le moment décisif. La plupart des historiens voient ce moment dans l'émoi qu'a éprouvé Augustin dans le jardin de Milan, en entendant la voix d'un enfant mystérieux. Cependant, à elle seule, la résolution d'observer la chasteté que prend alors le rhéteur, ne termine rien. Les dialogues écrits pendant la retraite à Cassiciacum témoignent peut-être de progrès essentiels dans une pensée qui n'est pas encore arrivée à se fixer pleinement, et Augustin, qui dès son enfance avait été inscrit au nombre des catéchumènes, n'entre définitivement dans l'Église que le jour où il reçoit le baptême des mains de saint Ambroise. En réalité, sa conversion a été préparée par toute sa vie antérieure, elle est l'aboutissement normal de toutes ses démarches, comme aussi de toutes les prières de sa mère, sainte Monique. Au foyer où il a grandi, il a entendu parler du Christ et il a vu son meilleur ami demander le baptême avant de mourir. A dix-neuf ans il a lu l'*Hortensius* et cette lecture a produit en son esprit une impression ineffaçable. Il n'est pas jusqu'à son attachement au manichéisme et sa vie de coupables désordres qui n'aient été des préparations providentielles aux tâches que Dieu lui réservait. La main du Seigneur a été sur lui tous les jours de son existence, si bien que nous finissons pas être surpris de ne pas trouver dans son histoire de manifestations vraiment éclatantes de la toute-puissance du Seigneur.

Homme de son milieu.

Augustin n'est pas seulement pareil à l'un d'entre nous. Il tient une place particulière dans l'histoire de l'Église et il n'est pas indifférent qu'il soit né à Thagaste dans l'Afrique du Nord, qu'il ait été élevé à Madaure et à Carthage et qu'après un séjour de quelques années à Rome et à Milan, il soit revenu

dans son pays natal pour ne plus jamais en sortir. Il est l'homme de son temps et de son pays. Peut-être n'aurait-il pas autant aimé la lumière et n'aurait-il pas fait, dans ses ouvrages, autant de place, à la doctrine de l'illumination, s'il n'avait pas grandi dans une région où le soleil brille d'un éclat incomparable et où les nuits elles-mêmes resplendissent sous le scintillement des étoiles. Peut-être n'aurait-il pas senti avec autant de force les piqûres de l'aiguillon de la chair, s'il n'avait pas eu le tempérament ardent des Africains et même s'il n'avait pas été le fils du sensuel Patricius. Parmi ses amis, beaucoup font de longs et fréquents voyages : Alype de Thagaste va jusqu'en Palestine et à plusieurs reprises prend le chemin de l'Italie. Lui ne sort d'Hippone que pour aller à Carthage, à Césarée, à Hippo-Diarrhytus, dans les cités africaines où l'appellent des affections et plus encore les devoirs de sa charge épiscopale, et bien que ses relations épistolaires s'étendent à tout le domaine de l'Église, il finira par mourir sans avoir jamais vu ni saint Paulin de Nole, si saint Jérôme, ni bien d'autres de ses correspondants. Sa pensée prend son essor jusqu'aux limites de la catholicité ; elle les dépasse même pour parvenir à la cité céleste ; mais ses horizons familiers restent bornés à l'Afrique et il lui arrive de se défier de ceux qui traversent trop facilement la mer.

D'autre part, le temps, où il vit est particulièrement troublé par les invasions des Barbares et par la crise que traverse l'empire romain. La prise de Rome par les Goths d'Alaric, l'invasion de l'Afrique par les Vandales sont deux événements marquants dans la vie de l'évêque d'Hippone. Les sermons qu'il prononce alors, les lettres qu'il écrit en ces solennelles occasions, portent le témoignage du désarroi où sont plongés ses contemporains, et si lui-même a l'âme trop haut placée pour redouter qu'enlève à jamais le Goth ce que garde le Christ, s'il se plaît à lever les yeux vers la cité céleste où régnera enfin la véritable paix, il ne saurait s'empêcher de souffrir des maux qui atteignent sa patrie terrestre. Il ne peut pas grand chose pour modifier le cours des événements ; il n'est ni général d'armée, ni gouverneur de province et le diocèse dont il est le chef est l'un des moins importants de l'Afrique romaine. C'est au plus s'il exerce quelque influence sur le comte Boniface, qui commande les armées impériales et si, après la trahison de son ami, il se sent le droit de lui écrire et de le supplier de penser à son âme, il se garde bien de lui donner des conseils d'ordre militaire. Sa mission est toute spirituelle, mais il l'exerce sans défaillance et il regarde avec courage vers les temps qui viennent.

Pourtant, l'éducation qu'il a reçue ne l'a pas préparé à être le messager de l'avenir, et peut-être a-t-elle laissé en son intelligence des traces trop profondes pour qu'il puisse franchement se tourner en avant. Depuis trop longtemps, les maîtres chargés de préparer à la vie les enfants et les jeunes gens, s'étaient habitués à vivre sur de l'acquis, à ressasser toujours les mêmes idées, à s'exprimer avec des mots et des formules datant de plusieurs siècles. Ils employaient, lorsque Augustin était leur élève dans les écoles de Madaure ou de Carthage, les méthodes qui étaient déjà classiques au temps de Sénèque et de Quintilien. Ils faisaient lire et commenter interminablement par les enfants, l'*Enéide* ou quelques discours de Cicéron ; pour leur enseigner le grec, ils n'avaient pas d'autre livre à mettre entre leurs mains que l'*Iliade* et l'*Odyssée* et lorsqu'ils voulaient leur apprendre à déclamer correctement, ils leur proposaient des sujets de discours qui n'offraient pas le moindre rapport avec les exigences de la vie réelle. Soumis à de telles méthodes, les élèves des grammairiens et des rhéteurs pouvaient faire d'excellents avocats ou des fonctionnaires modèles : comment auraient-ils été préparés à faire face à des circonstances exceptionnelles comme celles qui se présentaient à cette époque troublée ?

Comme ses contemporains, Augustin a été élevé de cette manière. Nous n'oserions pas dire qu'il en a souffert parce qu'il n'était pas capable, pendant son enfance et sa prime jeunesse, de se rendre compte de tout ce qu'il y avait d'arbitraire et de superficiel en de pareilles méthodes, et parce que, plus tard, il a toujours vécu au milieu d'hommes qui avaient reçu une éducation toute pareille et qui, comme lui, avaient pris l'habitude de chercher leurs modèles dans un passé plus ou moins lointain. Il lui arrivera, certes, de regretter ses enthousiasmes junéviles pour les malheurs de Didon et d'Énée, mais ce sera à cause du caractère un peu scabreux du récit, et non pas à cause de son irréalité. Jusqu'au bout il restera tel qu'il a été formé dans les écoles de grammaire et de rhétorique.

Il est donc tout naturel de trouver dans ses œuvres des traces nombreuses de la formation qu'il a reçue. Lorsque nous lisons ses homélies et même ses traités les plus achevés, ceux qu'il a composés avec le plus de soin, comme les *Confessions*, le *De Trinitate*, *la Cité de Dieu*, nous éprouvons parfois un sentiment de gêne, qui peut aller jusqu'à l'énervement, en face des jeux de mots, des allitérations, des rimes, des assonances, qu'il recherche avec un visible plaisir. Libre aux érudits de

compter, avec une inlassable patience, le nombre des paronomases, des antithèses, des chiasmes, des métaphores, que l'on trouve dans tel ou tel groupe de ses œuvres : ce sont là des jeux de princes. Nous préférerions, quant à nous, un peu plus de vraie simplicité et nous sommes tout heureux de constater qu'après tout, la plupart des sermons sont écrits avec une véritable spontanéité et le désir nettement marqué de faire du bien à un auditoire où les braves gens sans instruction sont en immense majorité. Ce n'est pas à dire que, même ici, le rhéteur ne reparaisse pas au moment où l'on s'y attendrait le moins ; mais le plus souvent il cède la place à l'évêque et l'évêque ne se soucie guère de plaire, pourvu qu'il instruise et qu'il émeuve. Bien plus, il faut souligner l'importance d'un livre comme le *De catechizandis rudibus*, qui signifie une sorte de rupture avec les vieilles traditions scolaires ; on se rend compte, en lisant ce livre, qu'Augustin cherche à tracer des voies nouvelles à l'enseignement populaire. Il multiplie les remarques de bon sens sur l'art de parler aux simples sans les fatiguer, sur la nécessité, pour se faire comprendre d'eux, d'employer un vocabulaire et un style adaptés à leur ignorance, sur la valeur pédagogique des histoires édifiantes et des merveilleux récits. De tels ouvrages marquent vraiment une date.

La conséquence la plus grave d'une formation exclusivement livresque, comme celle qu'a reçue Augustin, c'est qu'elle détourne le regard du monde réel et qu'elle entrave même l'essor de l'esprit critique. Certes, Augustin est trop intelligent, il est aussi trop sensible pour fermer les yeux et les oreilles devant les splendeurs de la création. Et, dès qu'il a été ordonné prêtre, sinon auparavant, il a trop de souci pour les âmes qui lui ont été confiées pour les regarder à travers les théories des pédagogues ou des philosophes. Ç'a été pour lui une bonne fortune sans égale, disons mieux une bénédiction de la Providence, d'être chargé très tôt de conduire des jeunes gens et d'avoir comme élèves des intelligences d'élites. Dans les *Dialogues* de Cassiciacum, aussi bien que dans les premières lettres de la correspondance, Licent, Nébride, Alype, Adéodat nous apparaissent avec toute la spontanéité généreuse de leurs quinze ans ou de leurs de vingt ans : leur maître a une pleine conscience de la responsabilité qui pèse sur lui et tout en leur expliquant de son mieux l'*Enéide*, il s'efforce d'élever leurs cœurs vers le spectacle des réalités invisibles ou simplement de les préparer à la vie qui doit être la leur. De ces disciples très aimés, deux au moins, Nébride et Adéodat, seront très vite enlevés par la mort ; un autre, Licent, disparaîtra brusquement sans laisser

de traces. L'influence qu'ils ont exercée sur Augustin, en lui permettant de faire l'apprentissage des âmes, ne saurait être oubliée.

Restes d'une éducation fermée. Par ailleurs, il arrive souvent à Augustin de se laisser fasciner par le spectacle de l'univers et il ne s'arrête pas alors de rendre ses actions de grâces au Créateur de tant de merveilles. Malgré tout, ni les animaux, ni les plantes, ni même le ciel étoilé ne le retiennent assez pour qu'il s'efforce de les comprendre. Il consent à regarder un combat de coqs, mais c'est pour en tirer une conclusion philosophique et lorsque, pendant la nuit, il écoute le bruit d'un ruisseau, c'est avec le dessein de mieux connaître les lois du rythme. Sur les êtres vivants, il n'en saura jamais beaucoup plus que ce qu'il a appris naguère, au hasard de ses lectures, chez Sénèque ou chez Pline l'Ancien et il s'intéresse surtout aux faits extraordinaires dont il a pu être le témoin ou qu'il a entendu raconter. Avec une crédulité parfois un peu naïve, il accepte en pareille matière tout ce qu'on lui dit, surtout lorsqu'il s'agit de pays lointains et il admet aussi volontiers l'histoire de la licorne ou de l'aspic que l'existence du loup et de l'agneau. Il conserve, à l'égard de l'astronomie, une invincible défiance depuis qu'il s'est laissé séduire au temps de sa jeunesse par les rêveries des astrologues et, bien qu'il ait appris la vanité des horoscopes, il ne peut s'empêcher de trouver dangereuse toute curiosité qui a le ciel pour objet.

Le manque d'esprit critique qu'il manifeste en face du monde extérieur, se retrouve dans toutes ses démarches ; mais il est particulièrement sensible lorsqu'il s'agit d'apprécier les textes de l'Écriture. Augustin est trop intelligent pour méconnaître la valeur du texte hébreu de l'Ancien Testament : dans le *De doctrina christiana*, il recommande même, comme particulièrement utile, l'étude de l'hébreu. Il veut également que son disciple sache le grec et soit capable de comparer la traduction des Septante aux autres versions anciennes de la Bible. A plus forte raison désire-t-il que les lecteurs latins, obligés d'utiliser des traductions faites dans leur langue, emploient du moins les meilleures de ces traductions et, si obscur que reste le passage célèbre où il parle de l'*Itala*, il est hors de doute qu'il y recommande une version préférable à toutes les autres à cause de ses qualités intrinsèques. Il va plus loin : il corrige les vieilles traductions latines dont on se sert en Afrique et, s'il n'est pas sûr qu'il ait révisé toute la Bible, on ne saurait

douter du soin avec lequel il s'attache à citer des textes corrects et du travail qu'il a accompli pour assurer la diffusion d'une version améliorée.

Cependant, en dépit de ses bonnes intentions, il ne peut ou ne veut pas comprendre qu'une traduction latine faite directement d'après l'hébreu, sera toujours préférable à une traduction qui repose sur le grec des Septante et la correspondance qu'il échange à ce sujet avec saint Jérôme, est des plus caractéristiques. C'est en vain que Jérôme essaie de le persuader et de le convaincre. Il n'aboutit à rien. L'évêque d'Hippone est assuré, comme un bon nombre de ses contemporains, que les soixante-dix veillards, chargés par Ptolémée de traduire en grec la loi de Moïse, ont été inspirés par l'Esprit-Saint et que leur travail a par conséquent une autorité égale à celle de l'original hébraïque lui-même. Qu'on insiste, qu'on lui fasse en quelque sorte toucher du doigt les contresens ou les non-sens de la version grecque : il est incapable de les percevoir. Il ajoute qu'il se contente de suivre l'exemple de ses devanciers en faisant confiance aux Septante et qu'il ne se croit pas capable de faire beaucoup mieux que ceux qui ont vécu avant lui. Dans cette controverse, les siècles n'ont pas hésité à donner raison à saint Jérôme ; c'est le solitaire de Bethléem qui s'y montre l'homme de l'avenir. L'évêque d'Hippone reste orienté vers le passé. Sa seule excuse est à chercher dans l'éducation qu'il a reçue et qui a fait de lui un homme naturellement défiant à l'égard des nouveautés.

LA RELIGION D'AUGUSTIN

Homme de son temps et de son pays, Augustin n'en dépasse pas moins la masse de ses contemporains et de ses compatriotes par l'envergure de son esprit et la noblesse de son âme. Il dépasse même, nous l'avons dit, la plupart des hommes et c'est se condamner à un véritable supplice que de prétendre l'enfermer dans une formule ou dans une description. A peine croit-on l'avoir compris, qu'on s'aperçoit des insuffisances des termes que l'on a employés. On recommence en cherchant un autre point de vue, et la déception se renouvelle jusqu'à ce qu'on renonce à l'irréalisable dessein ou qu'on se contente d'une imparfaite approximation.

L'action de Dieu universelle.

Si pourtant quelque trait nous frappe dans la physionomie spirituelle d'Augustin, il faut mettre en toute première place son caractère profondément religieux. Tout enfant, le fils de Patrice et de Monique a été pris par le sentiment de la

présence de Dieu : « Encore très jeune, raconte-t-il dans les *Confessions*, j'avais entendu parler de la vie éternelle, promise par l'humilité du Seigneur notre Dieu, qui s'est abaissé jusqu'à notre orgueil. J'étais déjà marqué du signe de sa croix, déjà assaisonné du sel divin, dès ma sortie du sein de ma mère, qui a tant espéré en vous. Vous avez vu, Seigneur, lorsque j'étais encore enfant, un jour qu'une subite oppression d'estomac accompagnée d'une forte fièvre me mettait à deux doigts de la mort, vous avez vu, puisque vous étiez déjà mon gardien, de quel élan de cœur, avec quelle foi je réclamai de la piété de ma mère et de votre Église, notre mère à tous, le baptême de votre Christ, mon Dieu et mon Seigneur (1).

Élan sans lendemain ; enthousiasme trop vite refroidi, il est bien vrai, mais les impressions d'enfance laissent dans les âmes d'ineffaçables souvenirs ; et plus encore, elles agissent à l'insu de celui qui les a une fois éprouvées. Lorsqu'à dix-neuf ans, Augustin lit l'*Hortensius* de Cicéron et reçoit le décisif ébranlement qui le conduira jusqu'au baptême, « une seule chose ralentit un peu la grande flamme qui vient de s'allumer en lui : le nom du Christ n'était pas là ! Ce nom, suivant le dessein de votre miséricorde, Seigneur, continue-t-il, ce nom de mon Sauveur, votre Fils, avait été bu tendrement par mon cœur d'enfant avec le lait même de ma mère ; il y était demeuré au fond ; et sans ce nom, nul livre, si littéraire, si élégant, si véridique fût-il, ne pouvait me ravir tout entier (2). » On n'a pas le droit de récuser de pareils témoignages, surtout lorsqu'ils sont confirmés par le développement d'une vie entière. Possédé par Dieu dès son enfance, Augustin n'a jamais cessé de lui appartenir ; au milieu même de ses fautes, de ses égarements, de ses oublis, il a été merveilleusement conduit par celui qui l'avait choisi pour en faire son serviteur et son messager. De cette conduite, il n'a pas toujours eu conscience. Mais plus tard, lorsqu'il a pu jeter un regard en arrière sur sa vie passée, il s'est rendu compte des desseins de Dieu à son égard et le sens de sa destinée lui a été révélé.

Les *Confessions* mettent en relief la profonde unité de sa vie intérieure. Jamais, à les en croire. Augustin n'a interrompu sa route. Aussi n'a-t-il rien à regretter de son passé, en un certain sens tout au moins, car pour lui, comme d'ailleurs pour tous ceux qui aiment Dieu, aucune pensée, aucune action n'a été sans tourner finalement à son bien, pas même ses

(1) *Confessions*, I, 11, 17.
(2) *Confessions*, III, 4, 8.

péchés. Il a beau regarder son histoire, au moment où il se recueille devant Dieu, remonter par le souvenir jusqu'aux événements les plus lointains de sa petite enfance ; il se voit assurément couvert de péchés : non seulement souillé par le péché d'origine qu'il a apporté en naissant comme le lourd héritage d'Adam, mais meurtri par ses péchés personnels qui sont sans nombre. Il se voit aussi, dans le moment même où il tombe, miséricordieusement relevé, protégé, sauvé par la grâce de Dieu qui le prévient et qui prépare de loin son définitif retour.

Il sait, ou plutôt il apprend par expérience, que de lui-même il n'est rien, il ne peut rien dans l'ordre du salut. Il sait de la même manière, avec la même assurance, qu'il peut tout avec et dans le Christ qui le fortifie. Cette conviction ne cesse pas de grandir en lui et elle s'y établit d'une manière si solide, qu'elle devient le guide assuré de sa pensée et de son action. Dieu est avec lui. Dieu le garde, le conduit, le précède, l'enveloppe, le pénètre tout entier par sa grâce. Comment pourrait-il dès lors éprouver la moindre inquiétude ? D'ailleurs, il a conscience de collaborer étroitement à l'action divine. Si Dieu opère en lui le vouloir et le faire, il se met en quelque sorte à la disposition de Dieu pour se laisser transformer. Il est libre, mais sa liberté ne s'exerce dans sa plénitude que lorsqu'elle se soumet à la grâce. Tout ce qu'il fait est de lui ; tout ce qu'il fait est aussi de Dieu. Les protestants et les jansénistes qui se sont réclamés de lui n'ont pas compris sa véritable pensée parce qu'ils n'ont pas tenu compte de la coopération qu'il ne cesse pas de réclamer entre notre faiblesse et la toute-puissance divine. Les hérétiques insistent tellement sur l'œuvre de Dieu qu'ils réduisent à rien nos propres efforts et qu'ils ne voient plus dans la justification qu'un vêtement destiné à couvrir notre misère et à tromper, s'il était possible, le regard même de Dieu. Augustin se garde bien d'enseigner rien de tel, car il sait bien que si le Seigneur a tout fait en lui, il n'a rien fait sans lui.

Du moment que Dieu conduit pour ainsi dire par la main dans toutes ses démarches, l'homme qui se confie en lui, il devient bien évident qu'on ne saurait rien soustraire à son action. Avec une imperturbable logique, Augustin tire de ce principe toutes les conclusions qu'il entraîne, au fur et à mesure que les nécessités de la controverse pélagienne l'obligent à les formuler. Jamais, depuis qu'il a répondu aux questions de Simplicien tout au moins, il ne dévie de la ligne qu'il s'est fixée. Lui demande-t-on quel sera le sort des enfants morts sans

baptême ? Il les condamne à la plus douce des peines, mais il les condamne et les destine à l'enfer. L'interroge-t-on sur les vertus des païens ? On pourrait espérer qu'il se montrerait sensible au désintéressement magnifique de Cincinnatus, à l'héroïsme de Fabius, au respect de la parole donnée de Regulus et que son cœur de Romain serait ému par le spectacle d'une telle générosité. Non. Tout ce qui n'est pas de la foi est péché, a dit saint Paul. Les héros du paganisme sont le plus souvent des orgueilleux et leurs vertus ne sont que de moindres péchés. Si on lui oppose la simplicité de vie, la modestie, l'application au devoir quotidien de tel ou tel païen qu'il connaît et dont la sagesse exemplaire pourrait, semble-t-il, être proposée en exemple à bien des chrétiens tièdes, il répond qu'on ne saurait juger sur l'apparence et que, sans la grâce, il n'est pas possible d'observer les commandements. Lorsqu'on objecte la parole de l'épître à Tite : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, pour l'amener à dire que, sans doute, tous les hommes ont obtenu des grâces suffisantes, il estime que cette interprétation compromet le caractère gratuit de la grâce et qu'une grâce qui serait due ou qui serait seulement donnée à tous ne serait plus une grâce. Veut-on l'amener à fixer sa pensée au sujet de la prédestination ? Il accepte de le faire, mais c'est pour affirmer que les uns sont réellement prédestinés au salut et que les autres le sont réellement à la damnation, sans que personne ait le droit de demander des comptes à Dieu qui agit librement et qui donne à celui-ci ce qu'il refuse à celui-là. Il nie d'ailleurs, et à bon droit, qu'on puisse ici parler de justice ou d'injustice : Dieu ne doit rien ; tout ce qu'il donne est l'effet d'une magnifique libéralité. Que si, enfin, on lui reproche de nier la liberté humaine et de décourager les efforts des meilleurs vers la perfection, il consent à ce que, dans l'enseignement courant, on insiste sur le devoir, sur le libre arbitre et il proclame que, loin de nier ce libre arbitre, il s'en constitue le défenseur, puisqu'il parle d'une collaboration tellement étroite entre l'homme et Dieu, que si tout, dans l'acte humain, est de l'homme, tout est aussi de Dieu. Et pour clore la discussion, il se réfugie dans l'humble soumission au mystère : *O altitudo !*

Cette doctrine semble dure. Tous ceux qui l'ont lu n'ont pu s'empêcher de frémir devant le lugubre tableau que trace l'*Enchiridion* de la perdition du genre humain après la faute d'Adam : « Après son péché, Adam est devenu un exilé. Il a lié à la peine de la mort et de la damnation sa descendance que, par sa faute, il avait viciée en lui-même comme dans sa racine. De la sorte, toute la descendance qui devait naître de

lui et de l'épouse, condamnée elle aussi, qui l'avait induit dans le péché, traînerait en elle le péché originel et par ce péché elle serait traînée par les erreurs et les douleurs diverses jusqu'au dernier supplice, au supplice sans fin qu'elle endurerait avec les anges déserteurs du devoir, ces anges qui l'avaient souillée, qui l'avaient possédée, qui l'avaient liée à leur sort... C'est ainsi qu'allaient les choses : elle gisait dans le mal, ou mieux elle s'y roulait, elle était précipitée de maux en maux, la masse damnée de tout le genre humain ; et unie à ceux des anges qui avaient péché, elle payait le prix justement mérité de sa désertion impie (1). »

Peut-être y a-t-il quelque rhétorique dans ce texte célèbre. On a l'impression que l'écrivain se laisse peu à peu entraîner par son élan jusqu'à ce qu'il arrive, épuisé, aux derniers mots de la sinistre conclusion. Mais c'est bien le fond de sa pensée qu'exprime ici Augustin et il revient trop souvent sur les mêmes idées pour qu'on puisse éprouver le moindre doute. Sa doctrine de la grâce est le triomphe de la logique. Ce qu'il y a de merveilleux, c'est que, malgré sa vigueur, elle n'aboutit pas au pessimisme. On pense tout naturellement à Calvin, qui a cru reprendre à Augustin la thèse de la prédestination absolue, et on revoit en esprit sa physionomie dure, inquiète, son visage maigre, ses yeux méchants. L'évêque d'Hippone ne lui ressemble pas. Il faudrait bien plutôt le rapprocher de Pascal qui est, lui aussi, un optimiste et qui, au milieu des pires épreuves, garde une invincible confiance à la bonté de Dieu.

Optimisme chrétien inaltérable.

Puisque tout vient de Dieu, puisque tout est conduit par Dieu, puisque tout retourne à Dieu, que craindrions-nous ? Il est remarquable que le premier ouvrage d'Augustin, rédigé bien longtemps avant sa conversion, ait traité du beau et du convenable. Nous ne savons pas au juste quelles étaient les idées développées dans ce livre, dont l'auteur lui-même n'avait pas conservé la copie. Mais le titre seul est bien significatif. Et à Cassiciacum les pensées d'Augustin restent orientées vers la contemplation de l'ordre qui règne dans l'univers. Le monde, dit-il, est sagement conduit selon des règles et des mesures harmonieuses. Il peut se faire que certains détails semblent trahir quelque disproportion, que l'équilibre de l'ensemble nous paraisse troublé par des traits immodérément accentués. Mais « ce qui blesse sur un point, tout homme averti

(1) *Enchiridion*, 26, 27.

s'en rend compte, blesse uniquement parce qu'on n'aperçoit pas le tout avec lequel il s'harmonise de si admirable manière (1). » « Un homme, dont la vue serait assez courte pour n'embrasser du regard sur un pavage en mosaïque que le module d'un seul carreau, accuserait l'ouvrier d'avoir ignoré la symétrie et les proportions : incapable d'embrasser dans l'ensemble les emblèmes qui concourent à l'unité d'un beau tableau, il prendrait pour un désordre la variété des pierres précieuses. Il n'en va pas autrement de certains hommes peu instruits. Dans l'impuissance où est leur faible esprit d'embrasser et d'envisager la liaison et l'harmonie universelles, quand ils sont blessés d'une chose, ils s'imaginent, parce qu'elle a pour eux de l'importance, que c'est un grand désordre dans l'univers (2). »

Tout est donc beau et tout est à sa place dans le vaste univers : « Les êtres naissent et meurent selon des intervalles qui, comme s'ils étaient, dans le cantique merveilleux des choses qui passent, les syllabes et les mots des parties du temps, ne sont ni plus longs, ni plus brefs que ne le demande la mélodie conçue et déterminée à l'avance ()3. » « L'histoire et la musique expriment par des rythmes analogues la suprême harmonie. Une société peut être assimilée à un concert. C'est en chantant que David a prophétisé la cité céleste, car l'arrangement judicieux et proportionné des sons symbolise, par l'accord qui en résulte, l'unité harmonieuse d'une cité bien ordonnée (4). »

Les pécheurs eux-mêmes ont une place dans l'ordre du monde. Dans un de ses premiers ouvrages, le *De musica*, Augustin se contente de déclarer d'une manière très générale : « La Providence divine, par laquelle Dieu a tout créé et gouverne tout, prouve que l'âme coupable et même malheureuse est soumise aux nombres et introduit les nombres jusqu'aux derniers stades de la corruption de la chair, et ces nombres peuvent bien n'avoir qu'une beauté de plus en plus amoindrie ; jamais ils ne peuvent manquer de toute beauté (5). » Plus tard, dans le *De libero arbitrio*, qui est dirigé contre les manichéens et se doit à ce titre d'insister sur la liberté humaine, il montre que Dieu n'est pour rien dans le péché, qui est l'œuvre du libre arbitre, et il affirme une fois de plus que ce qui importe, ce ne sont pas les cas partcuiliers et les faits individuels, mais l'har-

(1) *De ordine*, II, 19, 51.
(2) *De ordine*, II, 1, 2.
(3) *Lettre* 166, 5, 15.
(4) *De civitate Dei*, XVII, 14.
(5) *De musica*, VI, 17, 56.

monie de l'ensemble, dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique : « Ce qui est nécessaire à la beauté de l'univers, écrit-il, ce ne sont ni les péchés, ni les souffrances, mais bien les âmes en tant qu'elles sont des âmes. Elles pèchent si elles veulent et deviennent malheureuses après avoir péché. Si la souffrance persévérait chez elles après l'expiation de leurs péchés, ou si elle les frappait même avant la faute, on dirait avec raison qu'il y a du désordre dans la direction du monde. De même, si les péchés restaient sans châtiment, cette injustice n'en troublerait pas moins l'ordre. Qu'elles ne pèchent donc pas et elles seront heureuses ; l'ensemble de la création sera parfait. Qu'elles commettent la faute : elles seront malheureuses, mais l'univers n'en sera pas moins excellent (1). »

Il n'est pas jusqu'aux damnés qui ne servent à manifester l'harmonie du monde. Leur sort inspire aux bons une crainte salutaire : « Pour maintenir en nous cette crainte si utile et pour que, régénérés et commençant à vivre saintement, nous n'ayons pas des pensées d'orgueil comme si nous étions déjà en toute sécurité, Dieu a permis ou disposé et ordonné que quelques-uns de ceux qui ne doivent pas persévérer, soient mêlés à ceux qui persévéreront. Effrayés par la chute des infidèles, nous suivrons avec crainte et tremblement la voie de la justice, jusqu'à ce que nous passions de cette vie, qui est une tentation sur la terre, à cette autre vie où il n'y a plus d'orgueil à réprimer, ni de lutte à soutenir contre ses attaques et ses suggestions (2). » Plus encore, l'enfer contribue à sa manière à l'achèvement de l'ordre : « Maintenant, il est vrai, par suite du péché du premier homme, la nature humaine tout entière est tombée de la vérité dans la vanité... Ce n'est pas en vain cependant que Dieu a créé tous les enfants des hommes ; il en délivre un grand nombre de la vanité par le médiateur Jésus. Et ceux dont il connaît à l'avance qu'ils ne seront pas délivrés, il les destine à l'avantage de ceux qui seront sauvés et au contraste entre les deux cités opposées. Ainsi ce n'est pas en vain qu'il les a créés, d'après son dessein admirable et très juste sur toutes les créatures raisonnables (3). »

Allons-nous nous inquiéter de cette conclusion assez inattendue, qui contredit assurément les opinions courantes ? Augustin sent bien qu'en parlant ainsi, il risque de scandaliser son lecteur et il l'invite à attendre le jour où les secrets desseins

(1) *De libero arbitrio*, IV, 9, 26.
(2) *Lettre* 217, 4, 14.
(3) *De civitate Dei*, XVII, 11.

du Seigneur seront rendus manifestes. « Alors se dévoilera ce qui est aujourd'hui caché pour nous. On verra pourquoi, de deux enfants, l'un devait être choisi par miséricorde et l'autre abandonné par un juste jugement. En cela, l'élu peut reconnaître ce qu'il aurait mérité en justice, s'il n'avait pas été secouru par la miséricorde divine. On verra pourquoi il a été choisi de préférence à l'autre, puisque leur cause était la même. On verra pourquoi quelques-uns n'ont pas été témoins des miracles qui, s'ils y avaient assisté, auraient fait pénitence et pourquoi ces miracles ont eu lieu devant des hommes qui devaient rester incrédules (1). » Pour lui, il n'éprouve pas le besoin de voir le spectacle du jugement dernier pour se sentir rassuré. Son expérience lui suffit pour lui apprendre la bonté de Dieu et pour le remplir de gratitude infinie à l'égard de son Créateur et de son Sauveur. Sa vie entière se transforme dès lors en un cantique de louange et l'éternité ne sera pas autre chose pour lui que la continuation sans fin de ce même cantique.

L'INTELLIGENCE D'AUGUSTIN

Son itinéraire vers Dieu.

Ame profondément religieuse, Augustin a dû chercher Dieu avant de le trouver et de le posséder. Longtemps, son cœur a été inquiet, parce qu'il ne connaissait pas encore le véritable repos que Dieu seul est capable de donner à ceux qui vivent en lui. « Bien tard, je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, s'écrie-t-il dans les *Confessions* ; bien tard je t'ai aimée. Mais quoi ! tu étais au-dedans de moi, et j'étais, moi, en dehors de moi-même ! Et c'est au dehors que je te cherchais ; je me ruais, dans ma laideur, sur la grâce de tes créatures. Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi, retenu loin de toi par ces choses qui ne seraient point si elles n'étaient en toi. Tu m'as appelé et ton cri a forcé ma surdité ; tu as brillé et ton éclat a chassé ma cécité ; tu as exhalté ton parfum, je t'ai respiré et voici que pour toi je soupire, je t'ai goûtée et j'ai faim de toi, soif de toi ; tu m'as touché, et je brûle d'ardeur pour le prix que tu donnes (2). »

Le problème qui se pose est de savoir comment il a fini par trouver Dieu, et ce problème est aussi celui de son esprit. On se souvient qu'au début de son itinéraire vers le Seigneur, Augustin a passé de longues années captif dans les filets du

(1) *Enchiridion*, 95.
(2) *Confessions*, X, 27, 38.

manichéisme. Vers la fin, l'habitude seule et la paresse continuaient à l'y retenir. Mais il avait commencé par se laisser prendre, grâce aux fallacieuses promesses que lui faisaient les docteurs de la secte de mettre fin à ses hésitations et à ses inquiétudes par des arguments décisifs. En face du problème du mal qui le troublait cruellement, les manichéens avaient pris une attitude décidée. Ils ne se contentaient pas, disaient-ils, de formuler des dogmes ou d'imposer des croyances ; ils apportaient des preuves. Leurs théories n'étaient pas soutenues par l'autorité, si grande fût-elle, des livres du fondateur ; elle était démontrée par la science et la sagesse des docteurs et l'on pouvait nommer, on pouvait entendre et voir ces fameux docteurs, dont le plus connu portait le nom de Fauste. Augustin avait été séduit par de tels discours ; l'apparente clarté des arguments, l'enchaînement rigoureux des raisonnements avaient fait impression sur son intelligence et il avait donné son nom, voire l'ardeur de son prosélytisme conquérant. Lorsque finalement il avait dû constater que les manichéens ne tenaient pas leurs promesses et qu'il n'y avait rien à attendre d'eux pour la solution du problème du mal, il les avait abandonnés, mais il avait alors passé par une crise de scepticisme et la Nouvelle Académie avait pu se flatter de le compter au nombre de ses recrues. Cette crise n'avait pas été de longue durée et nous ne pensons pas qu'il faille en exagérer l'importance ; elle avait pourtant marqué d'une manière assez profonde son empreinte dans sa vie intellectuelle pour qu'il se crût obligé d'écrire *Contre les Académiciens* un des premiers dialogues de Cassiciacum.

A première vue, l'adhésion au manichéisme et la retraite dans le scepticisme paraissent constituer l'épreuve et la contre-épreuve décisives. Augustin prend pour nous l'aspect d'un dialecticien que seuls peuvent convaincre les arguments rationnels et qui ne se sent pleinement heureux que devant une longue suite de syllogismes rigoureusement enchaînés. Devenu manichéen pour trouver une explication satisfaisante, il abandonne la secte dès qu'il a perdu tout espoir et il va demander aux disciples de Carnéade de nouvelles preuves pour justifier son abstention.

Qu'on y prenne garde cependant. La crise de scepticisme n'a rien de définitif. Elle caractérise un moment de lassitude et de découragement ; elle est bien plutôt de l'ordre moral que de l'ordre intellectuel. Dès que son esprit a pu se reprendre et rassembler ses forces, Augustin abandonne ses amis d'un jour, leurs arguments trompeurs, leur indécision systéma-

tique et il se remet en route vers la vérité. Autant dire que jamais son intelligence n'a vraiment adhéré aux arguments des sceptiques et que, s'il tient à les réfuter, pendant son séjour à Cassiciacum, c'est pour empêcher ses jeunes disciples de se laisser séduire plutôt que pour se convaincre lui-même. Peut-on même croire qu'en acceptant des dogmes manichéens, Augustin s'est soumis à une discipline purement intellectualiste et que seules des raisons raisonnables, après l'avoir orienté vers ces dogmes, l'en aient finalement détourné ? Il ne le semble pas. Le manichéisme n'était pas seulement ni même surtout une philosophie, mais une religion. A ses adeptes, il imposait certaines formules de prières, la participation à des rites déterminés, l'observation de règles morales précises. Avec toute son ardeur, Augustin avait accepté tout cela. Incapable d'entrer dans la catégorie supérieure des élus à cause des attaches charnelles qu'il avait nouées, il prétendait tout au moins remplir ses devoirs d'auditeur avec fidélité. Mais il n'avait pas tardé à s'apercevoir qu'il avait été bien naïf en se croyant lié par des observances que les chefs de la secte se dispensaient les premiers de garder. La morale manichéenne était un code auquel personne ne se croyait soumis, en dehors de quelques rares convaincus : une telle duperie ne devait-elle pas scandaliser d'abord, dégoûter ensuite le néophyte zélé qu'il était ? Des motifs de l'ordre moral avaient exercé leur action pour faire d'Augustin un manichéen ; des motifs du même ordre ont contribué à le détourner de l'Église de Mani.

Esprit plus intuitif que dialecticien.

C'est qu'en réalité, Augustin n'est pas, au sens strict de ce mot, un intellectuel. Il ne procède pas par voie de raisonnements ; il n'a pas besoin, pour adhérer à la vérité, de connaître tous les intermédiaires qui permettent logiquement de l'atteindre. Il commence par la voir et par l'aimer. La lecture de l'*Hortensius* le bouleverse : « Cette lecture, écrit-il, transforma mon état d'esprit ; elle tourna vers vous mes prières, Seigneur ; elle rendit tout autres mes vœux et mes désirs. Je ne vis plus soudain que bassesse dans mes vaines espérances et je convoitais l'immortelle sagesse avec un incroyable élan de cœur. Déjà je commençais à me lever pour revenir vers vous... Oh ! comme je brûlais, mon Dieu, comme je brûlais de revoler des choses terrestres jusqu'à vous. Et je ne savais pas ce que vous vouliez de moi. La sagesse est en vous. Mais l'amour de la sagesse s'appelle en grec philosophie, et c'est de cet amour que ce livre m'enflammait... Ce qui me plaisait dans l'exhortation

qu'il m'adressait, c'est qu'elle m'excitait, m'enflammait, m'embrasait à aimer, à chercher, à conquérir, à posséder, à étreindre vigoureusement, non pas tel ou tel système, mais la sagesse elle-même, quelle qu'elle fût (1). »

Enthousiasme d'un jeune homme de dix-neuf ans, dira-t-on peut-être ; feu de brindilles qui éclaire sans réchauffer et qui ne tarde pas à s'éteindre. Certes, il faut faire sa part à l'enthousiasme juvénile dans la découverte que fait Augustin en lisant l'*Hortensius*. Mais un émoi tout semblable le ravit lorsqu'il est mis en présence des *Ennéades* et il a alors plus de trente ans ; il a atteint sa pleine maturité intellectuelle ; il a fait, dans tous les ordres de connaissance et d'activité, les expériences les plus variées. S'il garde pourtant la même faculté d'émotion, c'est qu'elle est un trait caractéristique de son esprit : « Averti (par ces livres), dit-il, de revenir à moi, j'entrai dans l'intimité de mon cœur et vous étiez mon guide. J'y entrai et je vis avec l'œil de mon âme, si trouble fût-il, au-dessus de l'œil de mon âme, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. Ce n'était pas cette lumière ordinaire qui est visible à toute chair, non plus qu'une lumière de même nature, mais qui eût semblé seulement plus puissante, avec un élan bien plus vif, projetant sur toutes choses la force de ses rayons. Non, cette lumière n'était pas cela, elle était autre chose, tout autre chose. Elle n'était pas au-dessus de mon esprit, comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Elle était au-dessus de moi parce qu'elle m'a créé ; j'étais au-dessous d'elle parce que j'ai été créé par elle. Celui qui connaît la vérité la connaît et celui qui la connaît, connaît l'éternité. C'est l'amour qui la connaît (2). »

Des textes comme celui-ci sont significatifs. Dans les *Ennéades*. Augustin se retrouve lui-même et Plotin lui apprend à se connaître. Mais bien loin de s'arrêter à l'écorce de son âme, le rhéteur de Milan pénètre jusqu'aux dernières profondeurs et c'est là qu'il découvre la lumière. Il ne prouve pas, il trouve. Il ne démontre pas, il contemple. Il ne raisonne pas, il voit. On sait de reste qu'il y a deux sortes d'esprits, les dialecticiens et les intuitifs. Aristote paraît le type achevé des premiers, Platon des seconds. Augustin se range, avec Platon, dans la classe des intuitifs. Son intelligence n'a pas besoin de parcourir des degrés successifs pour atteindre la

(1) *Confessions*, III, 4, 7-8.
(2) *Confessions*, VII, 10, 16.

vérité ; elle n'a que faire des intermédiaires qui briseraient son élan avant qu'il soit pleinement achevé. Elle prend son vol et ne s'arrête pas avant d'être parvenue à la région de la pure lumière. N'essayons pas de lui demander le chemin qu'elle a parcouru et moins encore de chercher à la suivre ou à recommencer son itinéraire, nous n'y parviendrions pas, surtout si nous n'avons pas nous-mêmes des ailes assez larges, assez robustes pour nous soutenir.

De la foi à l'intelligence. Bienheureux ceux qui, comme Augustin, sont capables de voir ! Encore est-il que, même pour eux, la vision est toujours imparfaite ici-bas et que, trop vite, il faut redescendre, quitter le merveilleux pays à peine entrevu et reprendre le contact avec les réalités matérielles. A défaut de la contemplation, trop brève et trop incomplète, il faut se contenter de la foi, qui appartient au même ordre, bien qu'elle soit de beaucoup inférieure. Pratiquement, c'est en effet par la foi que la plupart des hommes parviennent à la connaissance de la vérité. Il n'est pas déraisonnable de croire et l'on peut montrer qu'on a même de fort bonnes raisons pour le faire. Là n'est pas la chose importante. Alors même que nous n'aurions ni le temps, ni les moyens d'entreprendre la critique des témoignages, nous n'en serions pas moins obligés de nous contenter de la foi, si nous voulons adhérer à la vérité. L'intelligence viendra ensuite, si cela se peut.

Augustin ne cesse pas, tout le long de sa carrière de prédicateur et d'écrivain, d'insister sur le rôle primordial de la foi dans la vie. Il ne se contente pas d'écrire *Sur l'utilité de la croyance ;* il multiplie dans ses lettres, dans ses sermons, dans ses livres, les formules du genre de celles-ci : « Si tu ne peux pas comprendre, crois pour comprendre ; la foi précède, l'intelligence la suit (1). » « Ne cherche pas à comprendre pour croire, mais crois pour comprendre (2). » « Par où commencerons-nous donc ? par l'autorité ou par la raison ? L'ordre naturel veut que, lorsque nous apprenons quelque chose, l'autorité précède la raison (3). »

Sans aucun doute, la foi n'est qu'un commencement : l'intelligence est sa récompense normale, mais cette récompense ne sera complètement accordée aux âmes de bonne volonté,

(1) *Sermon* 118, 1.
(2) *In Ioannem tractatus*, 29, 5.
(3) *De moribus ecclesiæ*, I, 2, 3.

que dans la cité céleste. Ici-bas, nous marchons dans les ténèbres et nous ne voyons que des ombres ; au ciel seulement il nous sera donné de voir Dieu face à face, tel qu'il est : « Si croire n'était pas une chose et comprendre une autre chose, s'il ne fallait pas croire d'abord les grandes vérités divines que nous désirons comprendre, c'est en vain que le prophète aurait dit : Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. Lui-même, Notre-Seigneur a également exhorté par ses paroles et par ses œuvres ceux qu'il appelait au salut à croire d'abord. Mais ensuite, lorsqu'il a parlé du don qu'il devait faire aux croyants, il n'a pas dit : La vie éternelle c'est qu'ils croient, mais la vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. A ceux qui croyaient déjà, il a dit aussi : Cherchez et vous trouverez. Ce que l'on croit sans le connaître ne saurait être regardé comme trouvé et l'on ne devient pas capable de trouver Dieu si l'on ne commence par croire qu'on le connaîtra ensuite (1). »

On voit déjà à quel point la doctrine d'Augustin s'écarte du fidéisme et dans quel sens élargi il faut entendre les mots de foi et d'intelligence qui reviennent à tout instant sous sa plume. A ses yeux, la foi, bien loin de s'opposer à l'intelligence, est le chemin qui y conduit ; plus encore elle est la source dont l'intelligence est le splendide résultat : le grand fleuve a d'humbles débuts ; et l'on a peine à croire, lorsqu'on le contemple près de son embouchure, qu'il a été d'abord un tout petit ruisseau ; c'est la même eau pourtant qui coule dans le ruisseau et dans le fleuve. « Ce n'est pas une petite chose que le commencement de la connaissance de Dieu, même si, avant de pouvoir connaître ce qu'il est, nous connaissons d'abord ce qu'il n'est pas. Aime fortement l'intelligence : parce que les saintes Écritures elles-mêmes qui recommandent la foi avant l'intelligence des grandes choses, ne peuvent pas t'être utiles si tu ne les comprends pas bien. Tous les hérétiques qui acceptent leur autorité s'imaginent qu'ils les suivent, alors qu'en réalité ils ne suivent que leurs erreurs : ce n'est pas parce qu'ils les méprisent, mais parce qu'ils ne les comprennent pas qu'ils sont hérétiques. Pour toi, mon bien cher, prie avec force et fidélité, pour que le Seigneur te donne l'intelligence (2). »

---

(1) *De libero arbitrio*, II, 2, 6.
(2) *Lettre* 120, 3, 13-14.

Intelligence, don de Dieu. Ces derniers mots nous ouvrent des horizons nouveaux. L'intelligence est une grâce ; elle est un don de Dieu ; il faut prier pour l'obtenir ; et lorsque le Seigneur a daigné la communiquer à ceux qui la lui ont demandée, il faut le remercier de ses faveurs. Il ne s'agit donc pas, dans le passage de la lettre à Consentius que nous venons de citer, et pas davantage dans les autres textes qui mettent en parallèle la foi et l'intelligence, de nos facultés naturelles en tant que telles, mais de ces facultés transfigurées en quelque sorte sous l'influence de l'action divine. Comment, dès lors, nous embarrasserions-nous dans nos subtiles distinctions, dans nos analyses délicates, dans nos argumentations scolaires ? Lorsque le vent du large vient à souffler, le navire doit s'y abandonner tout entier après avoir tendu ses voiles ; et l'âme, que Dieu éclaire, qui aime fortement l'intelligence, doit aussi se soumettre, en toute sécurité, à celui qui la guide vers le port où elle trouvera le définitif repos.

Il suffit d'ailleurs de lire les grands ouvrages d'Augustin, ceux dans lesquels il a mis le plus de lui-même, non pas seulement les *Confessions*, mais la *Cité de Dieu* et le *De Trinitate*, pour se rendre compte de ce qu'est pour lui l'intelligence et plus encore de ce qu'est son intelligence à lui. Peu d'esprits ont été plus largement ouverts que le sien aux grands problèmes de la théologie et de la philosophie. Le *De Trinitate* ne se contente pas de développer les arguments scripturaires sur lesquels s'appuie la doctrine catholique de la Trinité : saint Athanase, saint Hilaire, d'autres encore avaient accompli cette tâche avant saint Augustin et s'en étaient acquittés aussi bien que lui. Mais personne, avant l'évêque d'Hippone, n'avait essayé de montrer comment la Trinité divine avait laissé partout les vestiges de sa vie, et dans l'homme même, plus que cela, des images susceptibles de la faire reconnaître. Ce n'était pas que la doctrine de l'homme image de Dieu fût restée étrangère à la pensée chrétienne. Comment aurait-il pu en être ainsi, puisque, dès les premières pages de la Genèse nous sommes invités à apprendre que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance ? Presque tous les Pères des premiers siècles, à commencer par saint Irénée et par Origène, ont l'un après l'autre médité la formule du livre sacré et se sont efforcés d'en pénétrer le sens. Seulement, ils se sont bien vite arrêtés en chemin et il leur a suffi de dire que l'homme possède l'image de Dieu grâce à son âme raisonnable, quitte à ajouter que la faute originelle lui a fait perdre la ressemblance avec Dieu.

Saint Augustin va plus loin. Puisque Dieu est une trinité de personnes et qu'il ne peut pas être autre chose qu'une trinité, il a dû imprimer dans l'âme humaine le sceau de ses trois personnes. Il suffit dès lors d'étudier l'âme elle-même pour y trouver l'image du vrai Dieu, du Dieu vivant et pour tomber à genoux devant Celui qui a voulu se rendre ainsi présent à ses créatures.

Dans *la Cité de Dieu*, d'autres problèmes se posent. Après le problème de Dieu, le problème de l'homme et celui de l'histoire humaine. Augustin trouve l'explication décisive dans l'opposition des deux cités, créées l'une par l'amour et l'autre par la haine. Aussi longtemps que se poursuit sur la terre la destinée des enfants d'Adam, les deux cités vivent côte à côte ; plus encore, elles se compénètrent mutuellement, car dans l'Eglise elle-même il y a des fils du diable, déjà voués à la damnation éternelle. Pourtant rien ne se fait, au cours des siècles, sans la volonté ou la permission de Dieu et les événements s'orientent dans le sens qui leur a été providentiellement fixé. Chacun des hommes qui apparaissent sur la terre au temps marqué, joue son rôle et accomplit sa destinée. Le grand drame aura son dénouement le jour du dernier jugement, quand le Christ apparaîtra dans sa gloire et manifestera les pensées les plus secrètes. Alors la séparation des deux cités sera complète et définitive. Mais l'éternité elle-même ne sera que la résultante des œuvres accomplies dans le temps : les peuples, les États, les empires passent les uns après les autres. Dieu seul et sa parole subsistent à jamais. Ici encore, on a cherché et l'on a trouvé des précurseurs à la pensée d'Augustin. La question n'est pas de savoir si d'autres, avant l'évêque d'Hippone, avaient aperçu le contraste entre les deux cités, mais quel usage ils avaient fait de leur découverte. Il y a manifestement un abîme entre les quelques lignes où le donatiste Tyconius oppose en effet la cité de Dieu et la cité du diable, et l'immense tableau que trace Augustin de l'histoire humaine depuis ses plus lointaines origines jusqu'à la consommation finale.

Sa pensée se meut dans une atmosphère de vision.

Celui qui a écrit le *De Trinitate* et la *Cité de Dieu* est bien autre chose qu'une intelligence commune, et les immenses synthèses qui forment la trame de ces ouvrages, suffiraient à le classer parmi les plus grands génies de tous les siècles. Ce n'est pas cela pourtant qui nous intéresse, et nous avons mieux à faire qu'à décerner des prix ou à opérer des classements. Il importe par contre de souligner une fois de plus le caractère

intuitif de la pensée d'Augustin. Encore n'est-ce pas assez dire. Quoi qu'il écrive, quoi qu'il dise, l'évêque d'Hippone considère toutes choses sous l'aspect chrétien. Le christianisme n'est pas chez lui quelque chose de plaqué, d'artificiel, d'extérieur ; il est sa vie même. Depuis qu'il a été saisi par le Christ, Augustin ne vit qu'en lui et par lui ; il ne pense, il n'écrit que pour lui, sans aucun effort en quelque sorte.

Ces remarques paraissent au premier abord des truismes : ne pourrait-on pas les faire à propos de tous les saints ? Assurément non. Qu'on relise par exemple le *De Trinitate* de saint Hilaire, les *Discours contre les Ariens* de saint Athanase, les livres *Contre Eunome* de saint Basile, les *Discours théologiques* de saint Grégoire de Nazianze. Tous ces livres ont pour objet la défense du mystère chrétien de la Trinité contre les Ariens. Les uns sont plus immédiatement polémiques ; d'autres, plus calmes, donnent la première place à l'exposition du dogme ; d'autres encore sont des œuvres oratoires et font appel aux ressources de l'éloquence pour mettre en relief la vérité catholique. D'où vient cependant que tous nous paraissent froids à côté du *De Trinitate* de saint Augustin ? Parce qu'ils ne se transforment pas spontanément en prière. Non pas que la prière en soit absente : saint Hilaire commence et termine son grand ouvrage par de ferventes invocations ; saint Grégoire de Nazianze s'adresse à la bienheureuse Trinité pour lui demander de féconder sa parole et de bénir son peuple. Mais on peut, sans trop de peine, isoler ces prières : le reste de l'œuvre se tient. Les preuves et les arguments subsistent. On dirait presque que le théologien se distingue de l'homme de prières. Il n'y a rien de tel chez saint Augustin : son âme tout entière est prise : ce n'est pas à lui qu'il faut demander de parler jamais du Dieu des philosophes. Ce Dieu, il ne le connaît pas ; il ne l'a jamais rencontré. Il n'adore que le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, le Dieu vivant qu'il a longtemps cherché et qu'il a fini par trouver au fond de son âme. Comment ne serait-on pas conquis à sa suite ? D'aucuns, en regardant le spectacle du monde, en éprouvent une intense émotion et s'élèvent des choses visibles jusqu'à leur Créateur invisible. Augustin n'a pas besoin de s'élever, car c'est dans le monde lui-même qu'il trouve les vestiges de Dieu, comme si le Seigneur, au cours de ses promenades dans le paradis terrestre, avait imprimé dans la terre la trace de ses pas et qu'il eût permis à quelques âmes privilégiées de l'apercevoir encore.

On peut dire la même chose de la *Cité de Dieu*. Les historiens de la littérature chrétienne y voient la plus complète des apo-

logies écrites au cours des premiers siècles. Immédiatement nous pensons à saint Justin, à Athénagore, à Théophile d'Antioche, ou encore à Eusèbe de Césarée et à Théodoret de Cyr dont les œuvres peuvent rivaliser par leurs dimensions avec celle d'Augustin. Mettons à part saint Justin, qui, à une place incomparablement plus modeste, appartient à la même famille d'âmes que l'évêque d'Hippone. Mais les autres ? Ce sont des érudits, des raisonneurs, des critiques, des disputeurs. Leurs apologies sont importantes, certes ; elles révèlent à leur manière des croyants ardents, convaincus, résolus à exécuter les divinités païennes et à démontrer la vérité du christianisme. Voilà précisément ce qui nous gêne. Ces écrivains, si sympathiques qu'ils soient, paraissent se mettre à côté, au dehors de l'Église dont ils se font les défenseurs. Ils prouvent si bien que leurs arguments sont sans force pour agir sur les âmes. Saint Augustin ne prouve pas : il n'en a pas besoin ; il se contente d'exposer. Il fait assurément du paganisme une critique impitoyable et, comme il est plein d'esprit, il ne craint pas de s'amuser quelquefois aux dépens de tous les petits dieux du panthéon romain qui étaient chargés de veiller sur les moindres mouvements de leurs fidèles. Mais tout de suite son esprit s'élève : à quoi bon insister sur la Cité du diable lorsqu'on fait soi-même partie de la Cité de Dieu ?

Dans l'âme de saint Augustin, il n'y a pas de place pour le doute. Il est, au suprême degré, un de ces hommes naturellement chrétiens qui trouvent dans l'Église la véritable patrie de leur esprit et de leur cœur. Jusqu'à son arrivée ou mieux jusqu'à son retour, il a souffert, il a été inquiet ; mais il a suffi qu'il franchisse les portes de la bergerie pour se sentir rassuré et pour posséder la paix. Plus jamais cette paix ne l'abandonnera. On peut dire que, grâce à ses ouvrages, à ses lettres, à ses sermons, nous connaissons année par année et presque mois par mois toute sa vie intérieure. Elle ne cesse pas de se développer selon un rythme harmonieux dont rien ne trouble la sérénité. L'évêque d'Hippone connaît des âmes troublées ; il a affaire à des païens, à des hérétiques, à des faibles ; et lorsque ces âmes s'adressent à lui, il donne à chacune les paroles qui consolent et qui fortifient. Ni les ruses des manichéens, ni les violences des donatistes, ni la prise de Rome par les Goths et l'invasion de l'Afrique par les Vandales ne le troublent dans la sérénité de sa foi. Il est sûr de posséder la vérité, de vivre avec le Christ, d'être compté parmi les membres de la Cité de Dieu.

Sa foi tranquille offre déjà les caractères d'une vision : vision incomplète et inachevée, regard jeté sur le monde mystérieux de l'au-delà dont la lumière ne sera manifestée que plus tard ; vision et regard pourtant et nous rejoignons ainsi les constatations que nous faisions tout à l'heure lorsque nous rangions Augustin parmi les intuitifs. De quelque côté que nous envisagions son intelligence, nous sommes en quelque sorte forcés de reconnaître sa place. Heureux ceux qui, comme lui, vivent dès ce monde dans la clarté !

LE CŒUR D'AUGUSTIN

Sa puissance d'aimer. Nous ne connaîtrions pas encore l'âme d'Augustin si nous ne disions rien de son cœur. Qui sait même s'il n'aurait pas fallu commencer par là ? La première impression que nous laissent les *Confessions* sur leur auteur, bien plus que celle d'un homme extrêmement intelligent, est celle d'un homme doué d'une prodigieuse puissance d'aimer et sensible à toutes les intuitions du cœur. Les mots qui reviennent le plus souvent sous sa plume, sont ceux qui expriment toutes les nuances de la passion, de l'amour, de l'amitié et l'on voit bien que ces mots sont employés par quelqu'un qui parle d'expérience. Certes, au moment où il recueille ses souvenirs et remercie Dieu de toutes les merveilles que Dieu a opérées en lui, l'évêque d'Hippone a renoncé pour toujours et sans aucun regret à toutes les amours terrestres. Il n'aime plus que Dieu et les hommes en Dieu. Comment ferait-il cependant pour n'être pas ému en songeant à son enfance lointaine et à son inquiète adolescence, lorsque pour la première fois il a ouvert son cœur à tous ceux qui voulaient y entrer ?

Il suffit d'avoir lu une seule fois les pages étonnantes qu'il consacre à la mémoire d'un de ses amis d'enfance, enlevé trop tôt à son affection, pour ne jamais les oublier : « Je m'étais fait un ami, raconte-t-il, que la communauté de nos études et la parité de l'âge (il était comme moi dans la fleur de l'adolescence) m'avaient rendu profondément cher. Enfant, il avait grandi avec moi, nous étions allés ensemble à l'école, nous avions partagé les mêmes jeux... La douleur de sa perte ennuagea mon cœur de ténèbres. Tout ce que je regardais n'était que mort. Et la patrie m'était un supplice, la maison paternelle une étrange désolation. Tout ce que j'avais partagé avec lui, sans lui se tournait pour moi en une abominable souffrance. Mes yeux le demandaient partout et il m'était

refusé. Et tout m'était odieux, parce que tout était vide de lui et que rien ne pouvait plus me dire : il va venir, le voici ! comme pendant sa vie, quand il était absent. J'étais devenu une grande énigme pour moi-même ; je demandais à mon âme pourquoi elle était triste et me troublait ainsi, et elle ne savait rien me répondre. Et si je lui disais : Espère en Dieu, elle ne m'obéissait pas et elle avait raison, parce qu'il était meilleur et plus réel, ce cher disparu, que le fantôme en qui je lui commandais d'espérer. Il n'y avait que les larmes qui me fissent du bien, et elles avaient pris la place de mon ami dans les délices de mon cœur (1). »

Vers la fin de sa vie, lorsqu'il relira ses œuvres pour les apprécier humblement devant Dieu, Augustin n'hésitera pas à porter un jugement sévère sur cette évocation d'une amitié d'enfance : Ineptie, écrira-t-il dans ses *Révisions*. On comprend ce mot sous la plume du vieil évêque. Comme on regretterait cependant l'absence d'un tel récit dans les *Confessions !* Il ne nous fait pas connaître seulement l'âme du jeune rhéteur de Thagaste, affligé par la mort d'un compagnon d'enfance. Il jette aussi d'étranges clartés sur celle de l'évêque d'Hippone qui n'a pas hésité à l'écrire et qui, si longtemps après la mort de son ami, reste encore tout plein de son souvenir. Sans doute, « les heures ne sont pas oisives et ce n'est pas sans effet qu'elles passent sur nos sentiments. Elles exercent sur notre âme une action étonnante. Elles viennent, elles s'en vont, le jour s'ajoutant au jour ; et en venant, puis en partant, elles coulent dans l'esprit d'autres espérances, d'autres souvenirs. » Augustin a fait comme les autres : il s'est peu à peu consolé. Mais il suffit qu'il pense à sa jeunesse et à l'ami disparu, pour retrouver, aussi vive qu'au premier jour, la douleur qu'il avait crue enfouie sous le fardeau des souvenirs.

Comment serions-nous étonnés que, dans l'âme d'un jeune homme, une telle puissance d'aimer, une telle frénésie de tendresse, ne se soit pas portée vers les plaisirs charnels ? Humblement, Augustin avoue les désordres de sa seizième année : « Qu'est-ce qui me charmait, sinon d'aimer et d'être aimé ? Mais je ne m'en tenais pas à des rapports d'âme à âme, sans m'écarter du sentier lumineux de l'amitié. De la fangeuse concupiscence de ma chair, du bouillonnement de ma puberté, s'exhalaient des vapeurs qui voilaient d'un nuage et offusquaient mon cœur. Je ne savais plus distinguer le doux éclat de la tendresse des noirceurs de la sensualité. L'une

(1) *Confessions*, IV, 4, 7-9.

et l'autre fermentaient en moi, confondues ; et mon imbécile jeunesse, enchaînée à travers les précipices des passions, s'abîmait dans le gouffre du vice (1). »

Pendant plusieurs années, Augustin subit ainsi l'étreinte de son tempérament fougueux. Sans doute, dès le temps de son séjour à Carthage, il se sent capable de mettre un frein au dérèglement de la passion. Il vit avec une seule femme, la mère de son fils Adéodat, et il lui garde fidélité comme à une épouse légitime. Même, lorsqu'il vient à Rome et à Milan, cette femme l'y accompagne et il faut toute l'autorité de Monique pour l'amener à briser des liens aussi prolongés. Pourtant cette réserve ne l'empêche pas de rester sous le joug. Quand il est séparé de celle qui a vécu auprès de lui, il la remplace immédiatement par une concubine et il déclare à qui veut l'entendre qu'il lui est impossible de vivre sans femme. Il est si persuasif, si éloquent, dans les propos qu'il tient à ce sujet, qu'il est sur le point de conquérir Alype à sa manière de voir, bien que, depuis longtemps déjà, celui-ci ait gardé une parfaite continence. Les combats suprêmes se livrent en lui au cours des heures décisives qui précèdent immédiatement sa conversion : les paroles de saint Paul qui déterminent son retour à Dieu, sont celles-là mêmes qui conviennent le mieux à ses incertitudes et à ses impuissances : « Ne vivez pas dans les festins, ni dans les excès de vin, ni dans les voluptés impudiques, ni dans les querelles et les jalousies ; mais revêtez-vous de Notre-Seigneur Jésus-Christ et ne cherchez pas à contenter la chair dans ses convoitises. »

Seule la passion a pu le retenir aussi longtemps dans l'erreur : « Adolescent bien misérable, raconte-t-il dans les *Confessions*, oui, misérable au seuil même de l'adolescence, je vous avais demandé la chasteté. J'avais dit : Donnez-moi la chasteté, la continence, mais ne me la donnez pas tout de suite. C'est que je craignais qu'en m'exauçant trop vite, vous ne me guérissiez trop vite de cette maladie de la concupiscence, que j'aimais mieux assouvir qu'apaiser. Et j'étais allé par les voies mauvaises d'une superstition sacrilège (2). » Une fois qu'il a fait généreusement le sacrifice de ses attaches charnelles, Augustin appartient tout à Dieu. Il pourra lui arriver encore d'être tenté, de voir passer dans son esprit les images de ses plaisirs passés, de souffrir douloureusement de ces fausses visions. Mais il ne se reprendra pas.

(1) *Confessions*, II, 2, 2.
(2) *Confessions*, VIII, 7, 17.

Ses amitiés chrétiennes. Au service du Seigneur et des âmes, il consacre désormais toutes ses puissances d'aimer. Celles-ci sont non seulement intactes ; elles ne cessent pas de se développer, de grandir dans la poursuite du véritable bien. En disant un définitif adieu aux convoitises de la chair et du sang, Augustin ne renonce à aucune des affections légitimes. Il reste fidèle à ses amis et l'on peut dire que l'histoire ne connaît qu'un petit nombre d'hommes qui ait eu des amitiés aussi fidèles et aussi persévérantes que les siennes. Licent, il est vrai, le fils de son bienfaiteur Romanien, disparaît très vite de ses horizons. Nébride lui est arraché par la mort : « Maintenant, dit-il dans les *Confessions*, en évoquant sa mémoire, il vit dans le sein d'Abraham ; oui, c'est là que vit mon cher Nébride, mon doux ami, devenu, d'affranchi qu'il était, notre fils adoptif ; c'est là qu'il vit. Quel autre lieu serait digne d'une telle âme ? Il vit dans ce séjour sur lequel il me faisait tant de questions. Il n'approche plus son oreille de ma bouche ; il approche sa bouche spirituelle de votre source et il y boit tant qu'il peut votre sagesse, au gré de son avidité, dans un bonheur sans fin. Mais, je le crois, il ne s'en enivre pas au point de m'oublier, puisque vous, Seigneur, vous qu'il voit, vous vous souvenez de nous (1). » Mais les autres restent, qui deviennent ses collègues dans l'épiscopat, après avoir été les compagnons de ses démarches à la poursuite de Dieu : Alype de Thagaste, Évode d'Uzalis ; et d'autres s'ajoutent à ces amis de la première heure, Aurèle de Carthage, Sévère de Sicca, Possidius de Calama. Leur fidélité est la plus belle des récompenses d'Augustin, comme elle est sa plus grande joie humaine.

Non seulement ses amis, mais sa famille. La tendresse avec laquelle il parle de sa mère, est incomparable et les pages des *Confessions* qui racontent la mort de Monique, ne cessent pas de chanter dans toutes les mémoires : « Peu à peu, je revenais à mes premières pensées sur votre servante ; je me la représentais si pieuse envers vous, si bonne, si saintement compatissante à mon égard. Voilà donc que j'étais subitement privé d'elle ! Je sentis la douceur de pleurer, en votre présence, sur ma mère et pour elle, sur moi et pour moi. Je donnai libre cours aux larmes que je contenais, je les laissai couler tant qu'elles voulurent. Elles furent comme un lit que j'étendis sous mon cœur et où il trouva quelque repos... Et si quelqu'un juge que j'ai péché en pleurant ma mère durant quelques

(1) *Confessions*, IX, 3, 6.

minutes, cette mère morte pour un temps à mes yeux et qui avait pleuré tant d'années pour que je vécusse aux vôtres, que celui-là se garde de railler, mais que plutôt, s'il est vraiment charitable, il pleure lui-même sur mes péchés, devant vous qui êtes le père de tous les frères de votre Christ... Inspirez, ô mon Seigneur, ô mon Dieu, à vos serviteurs, mes frères, à vos enfants, mes maîtres, que je sers par le cœur et la voix et la plume, inspirez-leur à tous, quand ils liront ces pages, de se souvenir à votre autel de Monique, votre servante, de Patricius qui fut son époux, ceux par la chair de qui vous m'avez introduit dans cette vie. Qu'ils se souviennent, dans un sentiment de piété, de ceux qui, en cette vie passagère, furent mes parents et mes frères en vous, notre Père, en l'Église catholique, notre mère, et mes concitoyens dans la Jérusalem éternelle, vers laquelle soupire votre peuple, durant son pèlerinage, depuis son départ jusqu'à son retour (1). »

Avec la même tendresse, il parle d'Adéodat, le fils charnel de son péché : « Seigneur, vous aviez comblé cet enfant. A quinze ans à peine, il surpassait par l'intelligence bien des hommes graves et doctes... Il y a de moi un livre, intitulé *le Maître*, où il converse avec moi. Or, vous le savez, toutes les pensées que j'y prête à mon interlocuteur, sont les siennes dans sa seizième année. Et je sais de lui bien des choses encore plus surprenantes. Son génie m'inspirait une sorte d'effroi sacré. Mais quel autre que vous saurait être l'artisan de tels chefs-d'œuvre ? Vous n'avez pas tardé à l'ôter de cette terre, et mon souvenir en prend plus de sécurité, n'ayant plus rien à craindre pour son enfance et son adolescence, pour toute son humaine faiblesse (2). »

Son dévouement. L'évêque tout à tous.

Une fois qu'il est devenu évêque, son cœur s'élargit à la mesure de ses devoirs nouveaux. Il ne se contente pas d'être tout à tous. Il aime les âmes qui lui sont confiées avec un véritable amour. Il suffit de lire ses sermons pour s'en rendre compte : à tout instant, les mots aimables s'y pressent. Augustin est plein de bonté, de patience, pour ceux qui l'écoutent et qu'il doit conduire vers le ciel. Il a devant lui des gens du peuple, des ouvriers, des affranchis, des esclaves, des ignorants en bien plus grand nombre que des philosophes et des rhéteurs ; il n'hésite pas à se faire

(1) *Confessions*, IX, 12, 33 ; 13, 37.
(2) *Confessions*, IX, 3, 6, 14.

petit pour leur parler ; il leur répète tant qu'il en est besoin la même chose, jusqu'à ce qu'ils aient compris ; il n'est jamais si heureux que lorsqu'il se voit interrompu et que son peuple achève avant lui une citation de l'Écriture Sainte. Il accepte les applaudissements parce qu'il sait faire plaisir à ses auditeurs et c'est merveille de le voir, lui, l'oracle de son temps, le prince de la théologie, condescendre aux besoins de ses enfants spirituels, s'excuser de leur parler trop longtemps lorsque le sujet s'y prête ou qu'il se sent inspiré, les inviter même à ne pas rester debout pour éviter la fatigue. On n'en finirait pas, si l'on voulait rappeler tous les témoignages d'affection vraie qui remplissent ses homélies. Entre toutes les brebis de son bercail, il n'y en a pas qui lui soient plus chères que les néophytes : ceux-là sont vraiment ses enfants ; c'est lui qui les a fait naître à la vie de la grâce, qui les a introduits dans l'Église du Sauveur, qui leur a appris à chanter le cantique nouveau, et il trouve, pour s'adresser à eux, des accents extraordinairement émouvants : « Chantez en esprit le cantique nouveau dans la voie où vous êtes en sûreté. Faites comme les voyageurs qui chantent, et même souvent qui chantent la nuit. De toutes choses autour d'eux viennent des bruits sinistres, ou plutôt non pas des bruits, mais un effrayant silence ; et plus le silence est profond, plus il est effrayant. Les voyageurs chantent cependant, même ceux qui craignent les voleurs. Chantez, dis-je, avec sécurité un chant nouveau dans cette voie que vous avez connue sur la terre, c'est-à-dire parmi toutes les nations (1). »

Aux catéchumènes aussi, il s'adresse avec une compatissante bonté et, pour les encourager à recevoir le baptême, il ne craint pas de s'adresser à leur curiosité naturelle. Le Seigneur a dit que sa chair est vraiment une nourriture et son sang une boisson : « Les fidèles savent très bien ce que le Seigneur Jésus a voulu dire. Vous au contraire qui portez le nom de catéchumènes, d'auditeurs, vous restez sourds à ces paroles. Les oreilles de votre corps sont ouvertes, puisque vous entendez les paroles qu'on vous lit, mais les oreilles de votre cœur restent fermées, parce que vous ne les comprenez pas... Voici la fête de Pâques qui approche ; donnez votre nom pour le baptême. Si cette grande solennité n'est pas suffisante pour vous déterminer, laissez-vous conduire par une pieuse curiosité pour comprendre le sens de ces paroles : Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Voulez-

(1) *Enarrat. in psalm.*, 66, 6.

vous savoir avec moi ce qu'elles signifient ? Frappez et l'on vous ouvrira ; et ce conseil que je vous donne, je le suis moi-même. Je frappe, ouvrez-moi. Ma parole retentit à vos oreilles ; je frappe à la porte de votre cœur (1). »

Augustin ne se contente pas d'aimer ses chrétiens. Il aime, avec une pareille affection et un semblable dévouement, ceux qui n'appartiennent pas à la véritable Église et qu'il s'efforce de convertir. Qu'il s'adresse aux manichéens, aux donatistes, aux pélagiens, il n'a pour eux que des paroles de bienveillance. Il peut lui arriver de s'impatienter, lorsqu'il voit ses efforts repoussés : il reste un homme en dépit de sa haute sainteté ; et nous ne saurions lui en vouloir de railler par exemple le silence d'Émérite de Césarée, qui, après avoir accepté d'avoir avec lui une conférence contradictoire, reste muet comme une carpe, dès qu'il se trouve en sa présence ; ou encore de manquer d'amabilité à l'égard de Julien d'Éclane qui, non content de l'insulter dans ses ouvrages, a eu l'audace de mal parler de sa mère Monique. Mais ce sont là des cas exceptionnels. A l'égard d'Émérite et de Julien lui-même, il a commencé par faire preuve d'une merveilleuse patience : « Écoutez-moi donc, mon frère, écoutez-moi, je vous en supplie, disait-il à Émérite. Vous me dites : Pourquoi me cherchez-vous ? Je vous réponds : Parce que vous êtes mon frère. Vous répliquez : Si j'ai péri, pourquoi me cherchez-vous ? Et moi je vous dis : Si vous n'aviez pas péri, je ne vous chercherais pas. Pourquoi, en vue de quel avantage est-ce que je vous cherche ? C'est afin qu'on me dise un jour : Votre frère était mort et maintenant il revit ; il avait péri et il est retrouvé. Vous me répondez : Mais j'ai le sacrement. C'est vrai, je le reconnais ; et c'est pour cela que je vous cherche. Ce que vous me dites est pour moi un grand motif de vous rechercher avec encore plus de zèle. Vous êtes une brebis du troupeau de mon Seigneur et, tout en vous égarant, vous avez conservé sa marque ; je suis donc d'autant plus ardent à vous rechercher que vous avez cette marque (2). »

Il est vrai que, après avoir repoussé énergiquement toute intervention de l'autorité impériale pour contraindre les donatistes à la soumission, il finit par accepter l'idée de cette intervention et même par admettre des châtiments pour les rebelles. La vue des résultats obtenus par l'emploi des méthodes de contrainte, la méditation prolongée de la parabole du festin

(1) *Sermon* 132, 1.
(2) *Sermon au peuple de Césarée*, 4.

nuptial dans l'Évangile, l'ont amené peu à peu à cette conclusion et il va jusqu'à accepter d'être traité de persécuteur par les rebelles. Mais les explications qu'il donne, témoignent que ses sentiments intimes n'ont pas changé : « L'Église, écrit-il à Boniface, persécute par amour, les impies par cruauté. L'Église persécute pour retirer de l'erreur, les impies pour y précipiter. L'Église persécute ses ennemis et les poursuit jusqu'à ce qu'elle les ait atteints et défaits dans leur orgueil et leur vanité, afin de les faire jouir du bienfait de la vérité ; les impies persécutent l'Église en rendant le mal pour le bien ; et, tandis que nous n'avons en vue que leur salut éternel, eux cherchent à nous enlever notre portion de bonheur sur la terre. Ils respirent tellement le meurtre, qu'ils s'ôtent la vie à eux-mêmes quand ils ne peuvent l'ôter aux autres. L'Église, dans sa charité, travaille à les délivrer de la perdition pour les préserver de la mort ; eux, dans leur rage, cherchent tous les moyens de nous faire périr et, pour assouvir leur soif de cruauté, ils se tuent eux-mêmes, comme pour ne pas perdre le droit qu'ils croient avoir de tuer les hommes (1). » Plus que tout, Augustin désire le salut des donatistes : est-il responsable si ceux dont il poursuit les âmes refusent ses avances ?

Dieu, vrai centre de son cœur. Tout cela n'est rien encore. Si tendre, si généreux, si dévoué que soit l'amour d'Augustin pour ses frères, il ne saurait être comparé à l'amour que lui inspire le Seigneur lui-même. Toute l'âme d'Augustin s'exprime dans le mot d'amour ; mais c'est en Dieu seulement que s'achève et s'épuise cet amour. « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » Au trouble et à l'inquiétude qui ont précédé son retour, succèdent une paix, une tranquillité, un bonheur qui ne se démentent pas un instant. Comme tous les autres hommes et plus que beaucoup d'autres, l'évêque d'Hippone connaît, au cours de son long apostolat, toutes sortes d'épreuves et de contradictions. Il est exposé aux injures des donatistes, aux calomnies des pélagiens ; il souffre de la maladie et de la fatigue ; il est harcelé par les mille soucis de la vie quotidienne. Mais son âme reste en paix, parce qu'elle possède Dieu.

Tel a été le fruit bienfaisant, immédiat de la conversion, qu'elle lui a donné Dieu et avec Dieu un inadmissible bonheur. Jusque là, Augustin a erré ; il est devenu pour lui-même un

(1) *Lettre* 185, 11.

pays de famine : « Vérité, vérité, écrit-il, en rappelant le souvenir des années douloureuses de la recherche, combien alors même et du plus profond de mon âme, je soupirais pour toi, quand, si souvent et de mille manières, les manichéens faisaient autour de moi retentir ton nom, qui n'était qu'un son sur leurs lèvres et dans leurs nombreux et interminables ouvrages ! Et les mets qu'ils servaient à mon âme affamée de toi, c'étaient, au lieu de toi, la lune, le soleil, chefs-d'œuvre de tes mains, mais ton œuvre et non pas toi, ni même les premières de tes œuvres ; car tes créatures spirituelles sont encore plus excellentes que ces corps éclatants de lumière qui roulent dans les cieux. Mais, pour moi, ce n'était pas de ces créatures excellentes, c'était de toi seul, ô vérité en qui il n'y a ni vicissitude, ni ombre de changement, que j'avais faim et soif ; et l'on ne présentait à ma table que de splendides chimères... Et toutefois, je les prenais pour toi et je m'en nourrissais, mais sans avidité, car tu n'avais pas dans ma bouche la saveur de ta réalité et tu n'étais rien de ces vaines fictions, qui, loin de me sustenter, m'épuisaient davantage (1). »

Un jour, enfin, la lumière a brillé. Augustin a vu, autant que cela est possible ici-bas à des yeux mortels, et il a aimé. Avec quelle ardeur ne demande-t-il pas à Dieu, dans les livres rédigés à Cassiciacum, avant même qu'il ait reçu le baptême, de rester avec lui et de ne plus l'abandonner : « C'est vers toi que je tends et je te demande en retour les moyens d'arriver jusqu'à toi. Car si tu te retires, c'en est fait de nous... Fais donc, Père, que je te cherche ; délivre-moi de l'erreur et ne permets pas que, dans mes recherches, je trouve autre chose que toi. Si c'est toi seul que je désire, que ce soit toi, Père, que je trouve. S'il se trouve en moi quelque vain désir, purifie-le et rends-moi capable de te voir. Quant à la conservation de ce corps mortel, puisque je ne sais pas de quelle utilité il peut être pour moi ou pour ceux que j'aime, je le confie à ta sagesse et à ta bonté. Père très sage et très bon, et je te demanderai pour lui ce que tu m'inspireras dans l'occasion. Je ne demande qu'une chose, c'est que ta souveraine clémence me convertisse entièrement à toi, afin que rien ne s'oppose aux efforts d'une âme qui tend vers toi (2). »

Peut-être y a-t-il encore, dans cette belle prière, quelques traces d'inquiétude. Il semble qu'Augustin redoute de perdre le bien suprême qu'il ne possède pas encore complètement.

(1) *Confessions*, III, 6, 10.
(2) *Soliloques*, I, 6.

Mais, lorsqu'il écrit les *Confessions*, toute crainte a disparu : « Ce que je sens d'une façon non douteuse, mais certaine, Seigneur, c'est que je t'aime. Tu as percé mon cœur de ta parole et je t'ai aimé. Mais voici que, de toutes parts, le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent, me disent de t'aimer et ne cessent de le dire à tous les hommes, afin qu'ils n'aient pas d'excuses... Mais qu'est-ce que j'aime en t'aimant ? Ce n'est pas la beauté des corps, ni leur grâce périssable, ni l'éclat de la lumière, cette lumière si chère à mes yeux, ni les douces mélodies des cantilènes aux tons variés, ni l'odeur suave des fleurs, des parfums et des aromates, ni la manne, ni le miel, ni les membres faits pour les étreintes de la chair. Non, ce n'est pas tout cela que j'aime quand j'aime mon Dieu. Et cependant, il est une lumière, une voix, un parfum, une nourriture, une étreinte que j'aime quand j'aime mon Dieu ; c'est la lumière, la voix, le parfum, l'étreinte, la nourriture de l'homme intérieur qui est en moi, là où resplendit pour mon âme une lumière que ne limite aucune étendue, où se déroulent des mélodies que n'emporte pas le temps, où s'exhalent des parfums qui ne se dissipent pas aux souffles du vent, où l'on goûte un aliment que nulle voracité ne fait disparaître et des étreintes que nulle satiété ne désenlace : voilà ce que j'aime quand j'aime mon Dieu (1). »

Et plus loin : « O Vérité, quand as-tu cessé de cheminer avec moi, pour m'enseigner ce qu'il me fallait rechercher ou éviter, tandis que je te soumettais, autant que faire se pouvait, mes humbles vues et prenais de toi conseil ? J'ai parcouru avec mes sens, dans la mesure où je l'ai pu, le monde extérieur. J'ai observé la vie dont j'anime mon corps et mes sens eux-mêmes. Puis, j'ai pénétré dans les profondeurs de ma mémoire, dans ces multiples retraites si étonnamment remplies d'innombrables réserves ; je les ai considérées avec émerveillement : sans toi, je n'aurais rien pu y distinguer ; mais j'ai vu que rien de tout cela n'était toi.

« Oui, j'ai passé en revue toutes ces choses, je me suis efforcé de bien les discerner et d'estimer chacune d'elles à sa juste valeur, interrogeant celles qui me venaient du témoignage des sens, en sentant d'autres toutes mêlées à moi, examinant, dénombrant les organes messagers et, dans les vastes magasins de la mémoire, maniant longuement certains objets, pour laisser les uns en réserve, tandis que j'en tirais d'autres au jour. Mais ce n'était pas moi qui trouvais tout cela ; et dans

(1) *Confessions*, X, 6, 8.

cette enquête, moi-même, ou plutôt la force qui, en moi, me conduisait, n'était pas toi. Car tu es la lumière permanente, que je consultais sur l'être, la qualité, la valeur de toutes ces choses, et j'écoutais tes enseignements et tes ordres. C'est ce que je fais souvent. J'y trouve un charme ; et dès que les travaux indispensables me laissent quelque loisir, cette joie devient mon asile. Dans toutes ces choses que je parcours en te demandant conseil, je ne trouve de lieu sûr pour mon âme qu'en toi. Là seulement, se rassemblent mes affections éparses, sans que jamais rien de moi s'éloigne de toi. Parfois, tu m'inities à une étrange plénitude de sentiment, qui, si elle atteignait en moi son plus haut degré, deviendrait un je ne sais quoi qui n'aurait rien de commun avec cette vie. Mais vite, je retombe dans les choses d'ici-bas, avec leurs lamentables sujétions ; mes habitudes m'engloutissent de nouveau ; elles me lient et j'ai beau pleurer, je suis bien pris. Si lourdement pèse sur nous le fardeau de l'accoutumance ! Où je puis être, je ne veux ; où je veux être, je ne puis : double misère (1). »

Dieu, source de béatitude. On ne se lasse pas de transcrire de pareils textes et l'on n'ose pas se risquer à les commenter, tant on a peur de les déflorer en essayant de les expliquer. Tout le cœur d'Augustin est là. A première vue, les choses paraissent toutes simples. Nul désir n'est plus profondément assuré dans l'âme humaine que celui du bonheur. Tous les hommes veulent être heureux, mais ils ne cherchent pas le bonheur de la même manière. D'ailleurs, c'est en vain qu'ils le cherchent dans les objets créés, ils ne l'y trouvent pas, parce qu'il n'y est pas. Lorsque Augustin arrive à Carthage, encore jeune étudiant, il fait comme tout le monde : « Assoiffé d'amour jusqu'à l'intime de lui-même, il s'en veut de ne l'être pas encore assez. Il cherche un objet à son amour, il aime à aimer et il hait l'idée d'une vie paisible, d'une voie exempte de pièges. Son cœur défaille, vide de la nourriture intérieure, de Dieu ; et ce n'est pas encore de cette faim là qu'il se sent affamé ; il n'a pas l'appétit des aliments incorruptibles dont il éprouve d'autant plus le dégoût qu'il en est davantage privé (1). » Aussi, le bonheur s'éloigne-t-il de lui au fur et à mesure qu'il le poursuit.

(1) *Confessions*, X, 40, 65.
(2) *Confessions*, XIII, 8, 9.

Où donc est le bonheur ? En Dieu et nulle part ailleurs. « Dans la misérable inquiétude des esprits dévoyés qui, dépouillés du manteau de sa lumière, montrent leurs ténèbres à nu, Dieu témoigne assez combien il a fait grande la créature raisonnable qui ne rencontre le bonheur et le repos en rien d'inférieur à lui, ni en elle-même (1). » « Il y a donc une joie qui n'est pas donnée aux impies mais à ceux qui servent Dieu par amour de lui et c'est lui-même qui est cette joie. Le voilà, le bonheur ! Se réjouir de Dieu, pour Dieu, à cause de Dieu ; le voilà ! il n'en est point d'autre. Ceux qui imaginent qu'il y en a un autre poursuivent une autre joie qui n'est point la véritable. Et cependant, il y a toujours une certaine image de joie que leur volonté ne cesse pas de poursuivre... Si l'on demande aux hommes où ils préfèrent trouver leur joie, dans la vérité ou dans le mensonge, ils mettent aussi peu d'hésitation à préférer la vérité qu'à affirmer qu'ils veulent être heureux. Eh bien ! la joie qui naît de la vérité, voilà le bonheur ! C'est la joie qui vient de Dieu, qui est la vérité même. La vie heureuse, tous la veulent ; la vie qui est la seule heureuse, tous la veulent ; la joie qui naît de la vérité, tous la veulent (2). »

Il faut souligner ces dernières formules qui placent la vie heureuse dans la possession de la vérité, car cette possession n'est pas seulement une connaissance ; elle est en même temps un amour. Ainsi se ferme le cercle. Il faut aimer Dieu pour le connaître, tout autant qu'il faut le connaître pour l'aimer, ou plus exactement, on aime Dieu dans la mesure où on le connaît et on le connaît dans la mesure où on l'aime. D'autres peuvent insister sur la distinction entre l'intelligence et l'amour. Augustin ne le peut pas, car avec le don de sympathie qu'il possède à un degré peu commun, il aime tout ce qu'il connaît ; et, lorsqu'il s'agit de Dieu, il se dirige vers lui à la fois avec toute son intelligence et tout son cœur, et c'est tout un.

Thème familier du prédicateur. Rien n'est plus touchant que de voir l'évêque d'Hippone expliquer ses idées sur la vie heureuse, sur la connaissance et sur l'amour de Dieu aux fidèles qui viennent écouter ses homélies familières. Dans le *De vita beata*, dans les *Confessions*, dans le *De Trinitate*, il peut employer un langage technique ; dans ses sermons, il doit, pour être compris par les plus humbles de ses auditeurs, parler comme eux, exciter leur curiosité,

(1) *Confessions*, III, 1, 1.
(2) *Confessions*, X, 22, 32-33.

provoquer leurs questions et il n'y manque pas. « Nul ne vit sans aimer, explique-t-il aux nouveaux baptisés ; mais en général qu'aime-t-on ? Dieu ne défend pas d'aimer ; il s'agit de bien choisir l'objet de notre amour. Or, si nous pouvons le choisir, c'est que nous-mêmes avons été aimés les premiers ; et si nous aimons, c'est que tout d'abord nous avons été aimés. Écoutez l'apôtre Jean. C'est lui qui reposait sur la poitrine du Sauveur et qui, dans ce festin, buvait à la source des célestes secrets ; et de ce breuvage dont il s'enivrait il a laissé tomber cette parole : Au commencement était le Verbe. Quelle humilité élevée et quelle sobre ivresse ! Et parmi les secrets qu'il buvait à longs traits sur la poitrine du Sauveur, ce prédicateur, comme un déversoir magnifique, a laissé s'épancher celui-ci : Nous l'aimons, parce que le premier il nous a aimés. Certes, il faisait un grand honneur à l'homme quand il disait, en parlant de Dieu : nous l'aimons. Quels sont ceux qui aiment ? et qui est aimé ? Hommes, nous aimons Dieu ; mortels, nous aimons l'Immortel ; pécheurs, nous aimons le Juste ; êtres fragiles, nous aimons l'être immuable ; créatures, nous aimons le Créateur. Nous aimons. Mais d'où nous vient ce privilège ? Parce qu'il nous a aimés le premier. D'où vient donc que l'homme puisse aimer Dieu ? Cherchez, vous n'en trouverez pas d'autre raison que celle-ci : c'est que lui, tout le premier, il nous a aimés. Celui que nous aimons s'est donné à nous et il nous a donné en même temps ce qui fait que nous l'aimons (1). »

Et ailleurs, dans un commentaire du psaume 32 : « Que veut dire : Heureux le peuple ? Qui ne dresse l'oreille en entendant ces paroles ? En effet, tous aiment le bonheur ; et telle est la perversité des hommes, qu'ils veulent être méchants, mais non point malheureux. Et, alors que le malheur est le compagnon inséparable de la méchanceté, ces pervers, non seulement veulent être méchants sans être malheureux, chose impossible ; mais ils veulent être méchants pour n'être pas malheureux... C'est pour chasser le malheur et pour acquérir le bonheur que tous les hommes font ce qu'ils font de bien et de mal ; donc ils aspirent toujours au bonheur. Soit qu'ils vivent mal, soit qu'ils vivent bien, ils veulent être heureux. Mais il ne leur arrive pas à tous d'être ce qu'ils veulent être tous, car ceux-là seuls obtiendront le bonheur qui auront voulu être justes. Et voilà tel homme qui, pour faire le mal, veut être heureux. Et où cherche-t-il ce bonheur ? Dans les richesses, l'or et l'argent, les propriétés, les fonds

(1) *Sermon* X, 34, 2.

de terre, les maisons, les serviteurs, les pompes du monde, dans un honneur passager et périssable. Ils veulent être heureux en possédant : examinez donc ce que vous devez posséder pour être heureux. En effet, si vous êtes heureux, vous serez de meilleure condition que dans votre misère : et il est impossible qu'une chose moins bonne que nous vous rende meilleur. »

Là-dessus le prédicateur passe en revue tout ce en quoi les hommes cherchent habituellement le bonheur : les richesses, les corps doués de beauté, les âmes. Rien de tout cela n'est meilleur que nous-mêmes. « Il nous reste donc à chercher ce qui est meilleur que notre âme. Que sera-ce, je vous prie, si ce n'est votre Dieu ? Vous ne trouverez rien d'autre qui soit meilleur que votre âme, parce que, quand votre nature sera parfaite, elle sera égale à celle des anges. Et au-dessus d'eux, il n'y a que le Créateur. Élevez-vous donc vers lui. Gardez-vous de désespérer et de dire : c'est trop difficile pour moi. Peut-être vous serait-il plus difficile encore d'acquérir l'or que vous cherchez. Cet or que vous convoitez, peut-être ne l'obtiendrez-vous pas. Vous posséderez Dieu dès que vous le voudrez, parce qu'il est venu à vous avant que vous le désiriez ; et lorsque votre volonté se détournait de lui, il vous a appelés ; et lorsque vous êtes retournés vers lui, il a imprimé en vous sa terreur ; et lorsque, par suite de cette terreur, vous avez confessé vos péchés, il vous a consolés. Dieu, qui vous a tant donné, qui vous a donné l'existence et qui donne aux méchants qui vivent avec vous aussi bien qu'à vous le soleil, la pluie, les fruits, les sources, la vie, la santé et de si grandes consolations, vous réserve quelque chose qu'il ne donnera qu'à vous. Qu'est-ce donc qu'il vous réserve, si ce n'est lui-même ? Demandez autre chose, si vous trouvez autre chose de mieux : Dieu se réserve lui-même pour vous... Réprimez l'iniquité ; écoutez la vérité : Heureux le peuple qui a... quoi ? Vous savez déjà ce que je vais dire. Désirez donc de posséder ce bien et vous serez enfin heureux. Vous ne serez heureux qu'en le possédant ; en possédant une chose qui vaut mieux que vous, vous serez meilleurs vous-mêmes. Dieu, dis-je, qui nous a faits, est meilleur que nous. Heureux le peuple qui a le Seigneur pour Dieu. Voilà ce qu'il faut que vous aimiez, voilà ce qu'il faut que vous possédiez. Vous l'aurez quand vous le voudrez, et vous l'aurez gratuitement (1). »

(1) *Enarratio 3 in psalm.* 32, 15-16.

L'Amour tempère la doctrine

On est un peu surpris, n'est-il pas vrai, de trouver des accents aussi émouvants, aussi tendres, aussi simples, pour parler de l'amour de Dieu, dans la bouche du docteur de la grâce. Ce n'est pas là ce qu'on aurait attendu de la part d'un homme qui envoie impitoyablement en enfer les petits enfants morts sans baptême, qui nie les vertus des païens, qui parle sans émoi visible de la prédestination des pécheurs à l'enfer, qui a écrit enfin des livres aussi durs en apparence que *Le don de persévérance* et *La prédestination des saints.*

Mais précisément, ces livres ne sont durs qu'en apparence et la doctrine qu'ils expriment est en son fond une doctrine d'amour et de miséricorde. A la créature déchue, Dieu ne doit rien en stricte justice. Il aurait pu laisser aller le cours des choses et tomber en enfer tout le genre humain. Il n'en aurait pas moins témoigné sa libéralité et sa magnificence par le seul fait d'avoir appelé les hommes à l'existence et de les avoir faits à son image et à sa ressemblance. Mais, parce qu'il a aimé ceux qu'il a faits, il leur a, dans un mouvement de générosité inouïe, envoyé son Fils unique afin de les sauver. Il les a comblés de ses grâces. Et puisque de pareils dons sont purement gratuits, ce serait folie de notre part que de vouloir en demander compte à Dieu. La seule attitude que nous puissions prendre, c'est celle de la reconnaissance et de l'amour. Si Dieu nous a aimés le premier, il convient que nous l'aimions en retour et cet amour sera en même temps notre récompense.

Ceux qui regardent Augustin comme un docteur sévère et impitoyable, n'ont rien compris à son âme qui est toute débordante d'amour. Le dernier mot de son enseignement, celui qui traduit le plus complètement les richesses de son esprit et de son cœur, est un mot d'amour : Aime et fais ce que tu veux.

G. Bardy.

Action et Prière

SOMMAIRE : Une thèse de théologie appliquée.
Importance de l'action. Une tendance bien moderne. L'action chez les saints. Témoignages du dehors. L'explication chrétienne.
Une grâce, ouvrière de l'action parfaite. Danger de l'activisme. L'âme et le corps de l'action. L'âme de la vie parfaite. Le remède : la contemplation. Amour divinement exercé. Lumières surnaturelles. Présence de Dieu. Doctrine de saint Jean de la Croix. Conclusion.
L'action dans la prière. La contemplation dite *active.* L'oraison proprement dite. Son caractère mixte. Tradition carme et augustinienne. Il s'agit vraiment de mystique. Sa fécondité pratique. *Autres formes actives de contemplation.* Les prolongements de la contemplation infuse, par la liturgie, par l'Humanité du Christ, par les écrits spirituels.
Précisions dernières. Formules et définitions.

Une thèse de théologie appliquée. Le présent article tient à se présenter dès sa première phrase comme une étude théologique.

La théologie ne se borne pas à exposer des thèses ; elle peut aussi montrer les applications plus ou moins immédiates des principes qu'elle a établis.

La thèse dont nous voudrions signaler ici diverses applications est celle qui est rappelée d'autre part, à propos du dernier livre de Mgr Saudreau (1) sur la nature de la perfection. L'auteur a toute sa vie travaillé à faire prévaloir une doctrine qui rattache la perfection à l'oraison infuse et qui met cette forme d'oraison à la portée de toutes les âmes chrétiennes vraiment renoncées et soucieuses de réaliser en elles une véritable union à Dieu.

On devine les répercussions qu'une telle doctrine peut avoir. En fait, la vie spirituelle tout entière, depuis ses débuts jusqu'aux cimes, en subira l'influence. Mgr Saudreau l'a bien montré, en suivant les âmes jusque dans les étapes supérieures. Il insiste sur la passivité, et c'est normal. Ayant eu le don d'apercevoir mieux que personne le rôle de l'amour infus, il l'a rappelé de toute manière. Il n'oublie pas que les grâces d'oraison appellent des vertus plus hautes, et il le dit expressé-

(1) Voir plus loin : Chronique de spiritualité.

ment, mais il met toujours au premier plan les grâces d'oraison infuse, dans l'étude de la perfection.

Ce point de vue est légitime et même excellent pour beaucoup d'âmes. D'autres cependant, très en garde contre un passivisme imaginaire ou portées par leur éducation ou par leur condition présente à mener une vie très active, craindront de déprécier une voie qui leur paraît solide et féconde. Il est bon de leur montrer que la doctrine proposée, loin de s'opposer à l'action, est au contraire le plus sûr garant de sa fécondité, parce qu'elle signale, avec une précision inégalée, la grâce qui est le principe le plus puissant de l'activité parfaite.

Nous exposerons aujourd'hui les principes, avec une application particulière à la prière. Dans un prochain numéro nous en ferons l'application générale à l'ensemble de l'activité chrétienne.

I. — IMPORTANCE DE L'ACTION

Une tendance bien moderne. L'action est un indice de santé, physique et morale, disent à l'unisson tous les médecins. Ils parlent de l'action calme, réglée, bien ordonnée, qui économise l'effort et multiplie les fruits, mais c'est bien d'action qu'il s'agit et c'est l'inaction qu'ils rendent responsable de multiples malaises corporels : « Au point de vue physique, l'inaction aboutit à la vieillesse précoce. La vie, c'est le mouvement ; l'arrêt du mouvement, c'est la mort ; le ralentissement, c'est la vieillesse. Nous l'avons dit et répété : le manque d'exercice engendre la rouille, l'encrassement, c'est-à-dire : l'intoxication est la cause de la vieillesse. Celui qui reste inactif grossit, s'alourdit, ses tissus sont empâtés, congestionnés, « son œil morne s'embête derrière son monocle ; c'est un vieux » (1). Et le rude praticien ajoute : « Au point de vue moral, l'inaction n'a pas de moins fâcheuses conséquences. L'oisiveté est la mère de tous les vices — tous les vices conduisent à la vieillesse précoce. Tandis qu'un seul démon tente l'homme occupé, mille démons rôdent autour de l'homme inoccupé (2). »

Il y a d'autant moins lieu d'insister que de nos jours l'action est à l'honneur. Notre siècle a le goût de l'action. Il est aisé de le constater : il suffit d'ouvrir les yeux et de regarder.

(1) Dr Victor Pauchet : *Restez jeunes*, Paris, 1931, p. 164.
(2) *Ibid.*, p. 166.

Cette tendance se retrouve dans la vie chrétienne. Le XIXe siècle a été par excellence le siècle des œuvres. On l'a fait remarquer en termes excellents que nous tenons à reproduire :

« La magnifique floraison des œuvres catholiques au XIXe siècle est un fait qui a frappé jusqu'aux esprits les plus prévenus : qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, il ne faut que des yeux pour le constater. On ne peut penser sans admiration à la somme immense de labeur, d'abnégation, d'esprit de sacrifice, d'amour tout ensemble agissant et tendre qui s'est dépensé (qui se dépense encore) dans les œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle. Des rationalistes avérés, mais sincères, tel Maxime du Camp, ont retracé quelques épisodes de cette prodigieuse épopée ; des pages choisies en sont mises chaque année sous les yeux du grand public par les rapports sur les *Prix de Vertu* que décerne l'Académie française. Le rapporteur (il s'est appelé Ludovic Halévy, Ernest Renan, Pierre Loti, E.-M. de Vogué) n'a pas toujours commencé par chercher ses exemples et réunir ses dossiers dans les milieux catholiques : toujours la charité catholique s'est imposée à lui. La bienfaisance exercée par les protestants, les philanthropes indépendants, les œuvres « non-confessionnelles », en dépit d'encouragements officiels, de ressources parfois énormes et d'un traitement de préférence, apparaissent un peu comme des variétés intéressantes et fragiles d'un genre nettement chrétien et catholique (1) ».

L'action chez les saints. Les œuvres représentent une certaine forme de l'action. Il serait exagéré de croire que dans les siècles chrétiens antérieurs, les œuvres n'étaient pas déjà en honneur. Mais il serait manifestement faux de prétendre que l'Église ait jamais sous-estimé l'action, quelque aspect qu'elle revête. Rappelons-nous que les saints sont canonisés par elle et ainsi proposés à l'imitation après l'examen des vertus qu'ils ont pratiquées, des œuvres qu'ils ont réalisées ; les faveurs surnaturelles mêmes n'y sont retenues que dans la mesure où elles s'épanouissent en fruits de sainteté pratique.

A la fin de son ouvrage sur la *Psychologie des saints*, Henri Joly, le créateur même de notre grande collection hagiographique, l'a très justement observé : « Le point culminant de la vie sainte est donc l'action. Mais loin d'être parvenus ici

(1) J. Huby : *Christus*, Paris, 1916, p. 1263.

au terme d'une étude complète, il semble que nous ne fassions que nous tenir sur le seuil ; car, si sublime que soient les paroles où s'expriment les sentiments des saints, c'est à leurs actes surtout que l'humanité les juge ; c'est pour leurs actes que chez les sceptiques eux-mêmes on les célèbre et on les admire (1). »

Et ne croyons pas que cela soit vrai seulement d'un certain nombre de saints, tandis que d'autres, les plus en vue peut-être, ceux dont la physionomie est éclairée de dons mystiques, échapperaient à cette loi. Il n'en est rien. De nos jours, de savants et impartiaux observateurs l'ont reconnu en toute loyauté et ont même relevé le sens pratique des mystiques eux-mêmes et leur aptitude aux affaires. Citons les articles remarquables de M. B. de Montmorand dans la *Revue philosophique*, 1904. Dans l'un, *Ascétisme et mysticisme* (t. LVII, p. 242-262), il montrait que le mysticisme peut être la force de l'ascétisme ; et dans l'autre, *Des mystiques en dehors de l'extase* (t. LVIII, p. 602-625), il signale leur esprit de décision : « Une fois fait le pas décisif, les mystiques ne reviennent jamais en arrière. Ce sont des êtres énergiques et persévérants, tournés vers l'action et doués au plus haut degré de ce qu'on appelle « le caractère ». Sainte Thérèse parle de son mâle courage, bien supérieur à celui d'une femme » (*Vie*, II, VIII) ; son âme dans les persécutions est comme « une reine à qui tout est soumis dans son empire. » Quand on pense à saint Augustin et à saint Thomas, on peut mettre en doute ce qu'il insinue touchant le peu d'aptitude des mystiques à la spéculation. Mais on approuvera sans réserves ce qu'il ajoute sur leur savoir-faire : « Les vrais mystiques sont gens de pratique et d'action, non de raisonnement et de théorie. Ils ont le sens de l'organisation, le don du commandement, et se révèlent très bien doués pour les affaires. Les œuvres qu'ils fondent sont viables et durables ; ils font preuve, dans la conception et la conduite de leurs entreprises, de prudence et de hardiesse, et de cette juste appréciation des possibilités qui caractérise le bon sens. Et de fait, le bon sens paraît être leur maîtresse pièce : un bon sens que ne trouble aucune exaltation maladive, aucune imagination désordonnée, et auquel s'ajoute la plus rare puissance de pénétration » (p. 608).

(5) H. Joly : *Psychologie des Saints*, 19e édition, Paris, 1924, p. 185.

Témoignages du dehors. Henri Delacroix, qui a étudié les grands mystiques avec science et sympathie en un ouvrage qui a fait loi quelque temps dans les milieux philosophiques (1), a relevé les traits les plus saillants de leur physionomie et, malgré les déformations inévitables provenant de son positivisme, il les a bien souvent observés avec grande perspicacité et conscience. Il a en particulier signalé, à côté de leur « intuitionnisme foncier », leur tendance à l'action, et même « à une action si précise et si énergique qu'elle ébauche un monde nouveau » (p. XII). Il conclut : « Cette aptitude à la fois à l'intuition et à l'action, cette nature intuitive active est soutenue par une doctrine qui affirme la réalité des choses et la nécessité de l'action. Pour le christianisme, le monde est l'œuvre de Dieu ; la puissance infinie s'est exprimée dans les êtres. Sans doute il y a dans chaque être une force qui en s'opposant à Dieu se fait étrangère à lui ; mais la pénétration de la grâce divine dans l'âme l'enchaîne. Le Dieu créateur et sanctificateur est le principe de la vie naturelle et de la vie surnaturelle ; l'Homme-Dieu, le Verbe incarné est la raison du monde et la réalisation parfaite de la grâce divine, le type de l'âme régénérée, la régénération même. L'action véritable est celle qui imite l'action divine et qui travaille au dedans à la régénération de l'homme, au dehors à celle de l'humanité. » (p. XII.)

Et cependant Delacroix a, parmi les sujets qu'il a choisis comme base de son étude, fait à Mme Guyon une très large place, plus grande même que celle qu'il consacre à sainte Thérèse, et Mme Guyon est l'apôtre du semi-quiétisme qui, sans « renoncer à agir », réduit tout de même le domaine de l'action. Il faut que ce trait soit vigoureux chez tous pour qu'il se soit imposé à ce point à Delacroix.

L'autorité de ce philosophe est aujourd'hui bien dépassée en la matière par celle d'un Bergson. Il attribue au mysticisme chrétien, dans *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932) un rôle central, dont il ne faut pas exagérer la portée, mais qui est un hommage magnifique rendu par un observateur du dehors. Et le premier point que relève Bergson chez nos mystiques, c'est précisément la puissance de leur action ; il trouve en eux des états qui ressemblent à ceux du mysticisme antique : « Mais ils n'ont fait qu'y passer : se ramassant sur eux-mêmes pour se tendre dans un tout nouvel effort, ils ont

(1) H. Delacroix : *Les grands mystiques chrétiens*, Paris, 1908, nouvelle éd., 1938.

rompu une digue ; un immense courant de vie les a ressaisis ; de leur vitalité accrue s'est dégagée une énergie, une audace, une puissance de conception et de réalisation extraordinaires. Qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres. Presque toutes ces activités surabondantes se sont employées à la propagation du christianisme. Il y a des exceptions cependant, et le cas de Jeanne d'Arc suffirait à montrer que la forme est séparable de la matière » (p. 243). Et « quand on prend ainsi à son terme l'évolution intérieure des grands mystiques, on se demande comment ils ont pu être assimilés à des malades. Certes, nous vivons dans un état d'équilibre instable, et la santé moyenne de l'esprit, comme d'ailleurs celle du corps, est chose malaisée à définir. Il y a pourtant une santé intellectuelle solidement assise, exceptionnelle, qui se reconnaît sans peine. Elle se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur. N'est-ce pas précisément ce qu'on trouve chez les mystiques dont nous parlons ? Et ne pourraient-ils pas servir à la définition même de la robustesse intellectuelle ? » (*Ibid.*)

L'explication chrétienne. On ne saurait mieux dire pour constater le fait. Quant à son explication, nous nous garderons bien de la demander à Delacroix et même à Bergson. Seuls des croyants en possession d'une doctrine pleine et sûre pourront nous la donner.

H. Joly en touche un mot à la fin de son ouvrage : « L'action des saints est alimentée par la contemplation. Ce n'est pas ici un paradoxe. M. Renan a opposé les saints aux hommes d'action sous prétexte que les premiers sont des idéalistes, des hommes de contemplation et d'oraison. Son erreur est celle de beaucoup d'autres : elle n'en est pas moins grave et étonnante. » (p. 188.)

Comment la contemplation peut-élle être le soutien de l'action et à quel point l'est-elle ? M. Joly l'insinue plus qu'il ne le montre, et c'est précisément ce sujet que nous voudrions ici reprendre et approfondir, grâce aux données nouvelles puisées par la théologie, à la suite de discussions fécondes, aux meilleures sources doctrinales touchant la nature de la contemplation. Les trois raisons que donne M. Joly, p. 188-190, peuvent et doivent être incorporées à une notion plus précise, d'où jaillira lumière, force et vie.

II. — UNE GRACE, OUVRIÈRE DE L'ACTION PARFAITE

Danger de l'activisme. L'action, les œuvres sont un élément essentiel de la vie chrétienne parfaite. Elles sont cependant loin de la constituer par elles-mêmes. On peut en abuser et un grand évêque a pu stigmatiser cet abus en une formule, hyperbolique sans doute, mais suggestive ; *l'hérésie des œuvres !* Déjà du temps du cardinal Mermillod on souffrait de ce que l'on pourrait appeler l'*activisme* (1), la confiance exagérée en la fécondité de l'action en elle-même, prise en quelque sorte dans la matérialité du fait. Il y a là un danger réel qui nous invite à chercher d'où vient la valeur de l'action. Certains voudraient la déterminer un peu trop par le dehors, et ils semblent juger la vie parfaite d'après l'abondance des actes, leur notoriété, leur puissance sociale, leur importance, en un mot. De tels critères ne sont pas à dédaigner, et l'on peut bien souvent de la richesse des rejetons conclure à la vigueur de la souche. Mais ils n'ont qu'un rôle de secours. Lorsque l'Église juge de la vertu des saints, elle tient compte sans doute parfois de la multitude des œuvres qu'ils ont semées sur leur passage, mais elle examine plus encore les qualités spirituelles qui les distinguent et qui témoignent mieux que tout le reste de la perfection de leur action.

L'âme et le corps de l'action. On pourrait, à vrai dire, distinguer le corps de l'action et l'esprit de l'action. Le corps est l'acte lui-même considéré objectivement, avec tout ce qui s'y rattache : le nombre, l'importance, les fruits immédiats, les conséquences lointaines. L'esprit, ce sont les dispositions dans lesquelles cet acte est accompli et qui sont comme un apport supérieur, divin, le pénétrant et l'élevant en dignité. L'activisme est précisément trop dominé par le premier aspect au détriment du second ; il ressemble à ces attardés qui donnent au corps des soins presque exclusifs en négligeant leur esprit. Le vrai problème que pose l'action aux yeux du chrétien est précisément de savoir comment on pourra introduire dans la matérialité des actes le plus de spiritualité possible.

---

(1) On sait que le mot « activisme » en Belgique désigne le séparatisme flamand ; mais cette signification politique est très « locale » et ne peut nous empêcher de donner une portée générale à un mot très expressif, le seul qui rende bien la tendance dont nous parlons.

Ce problème pourrait être rapproché d'un autre qui fut jadis très discuté et qui est toujours actuel, en dépit des apparences : celui des rapports de l'action et de la contemplation prises dans leurs principes. Malgré la diversité des tendances presque contraires, ces deux éléments sont destinés à s'unir, comme l'âme et le corps sont unis dans l'homme ; et bien que la contemplation en soi ait une supériorité manifeste sur l'action prise en elle-même, cependant la vie mixte, qui fait à chacune sa part légitime, l'emporte, disent les théologiens après saint Thomas, non seulement sur la vie purement active, mais même sur la vie contemplative pure. Il en est de même de nos actes : le principal de leur excellence leur vient des trésors spirituels qu'ils contiennent. L'action par elle-même extériorise l'âme en quelque manière, mais elle est d'autant plus noble et grande qu'elle demeure plus intimement liée à l'esprit et à un esprit plus pur et élevé. L'action humaine est parfaite dans la mesure où elle est spiritualisée par tout ce qu'elle porte de richesses surnaturelles et divines.

Entre chrétiens, l'accord sur ce principe est aisé, mais, par contre, il est plus difficile d'expliquer de quelle manière se réalise avec le plus de fruit cet apport de force supérieure, lorsqu'on veut descendre du domaine des principes généraux à celui des réalisations concrètes et pratiques. Le problème de l'action parfaite est en réalité celui du contact le plus étroit à établir et à garder entre les actes que l'homme accomplit et Dieu qui le soutient dans sa marche.

L'âme de la vie parfaite. Ce problème trouve de lumineux principes de solution dans la doctrine dont Mgr Saudreau a été de nos jours le porte-parole le plus en vue. Il est vrai que lui-même n'a pas insisté sur ces avantages à ce point de vue, mais c'est là pour nous un motif de plus de le faire, pour ne pas laisser dans l'ombre un aspect intéressant de la spiritualité chrétienne, l'un des plus importants peut-être. Il s'agit en réalité de la grâce même qui a pour mission spéciale de couronner ici-bas l'œuvre de sanctification commencée au baptême.

Multiples sont les secours divins par lesquels s'établit dans une âme la perfection surnaturelle : nous ne parlons que de celle-ci.

La grâce sanctifiante est à la base et c'est par elle qu'on entre dans la vie surnaturelle. Mais cette vie ne s'exerce que par les actes des vertus, réalisés avec l'appui des grâces actuelles communes. Ainsi soutenues, les âmes de bonne volonté, surtout les

âmes ferventes et vraiment généreuses, peuvent atteindre un certain degré de perfection. Peuvent-elles s'élever à la perfection proprement dite ? La théologie nous enseigne que Dieu a prévu des secours plus élevés, les dons du Saint-Esprit, accordés à tous et destinés à faire face à des obligations particulièrement *difficiles*. Celles-ci peuvent être isolées dans une vie, ou elles peuvent être fréquentes, continues. Tel est précisément le cas des actes d'une vie parfaite : ils embrassent toute l'activité de l'âme et ils exigent des dispositions dépassant les forces courantes.

La difficulté principale en ce domaine vient des faiblesses qui se glissent presque à notre insu dans nos œuvres les meilleures. Il y a là comme un ver rongeur qui attaque par le dedans nos plus beaux fruits. Un vice secret les gâte souvent, si notre regard intérieur n'est pas rendu plus aigu par une lumière plus vive. Saint Jean de la Croix a décrit ces faiblesses humaines courantes même dans la vie des chrétiens d'élite, qu'il veut aider à monter jusqu'à l'union pleine avec Dieu. Il descend jusque dans les replis les plus secrets de leur âme déjà bien exercée à la vertu et il y trouve d'innombrables petites recherches qu'il compare aux péchés capitaux, les péchés capitaux des âmes pieuses (*Nuit obscure*, I, ch. I-VII). Ainsi aux faiblesses du regard s'ajoutent les désordres de la volonté ; une paresse profonde peut sommeiller sous des apparences énergiques propres à tromper les yeux peu exercés, mais qui n'échappent pas aux regards avertis et en tout cas percés à jour par la science de Dieu. La vue du vrai, l'amour du bien y sont combattus par des forces contraires jusque chez les meilleurs. D'où la difficulté exceptionnelle de la perfection. Ceux-là seuls en doutent qui se font d'elle une idée trop basse, proportionnée peut-être à leur taille, mais sans proportion avec les divines exigences.

Le remède : la contemplation. Cette doctrine ne doit cependant pas nous briser les bras, car aux difficultés spéciales de la perfection Dieu a prévu un remède spécial proportionné, fruit des dons de l'Esprit et des plus élevés. Et ce remède n'est autre que l'exercice même de l'amour de Dieu, mais produit par Dieu même. Ces conditions lui assurent une efficacité supérieure dans l'ordre de l'union à Dieu. Tel est précisément le rôle de la *contemplation*. Prise dans son acte essentiel, elle peut se définir : Un exercice parfait de l'amour divin unitif relevé par une très haute idée de Dieu présent dans l'âme par la grâce.

Examinons les trois données contenues dans cette définition : *l'amour unitif* en est comme le genre ; *l'idée de Dieu* est la différence spécifique. La *présence de Dieu* en est une simple propriété, mais si importante qu'il est presque nécessaire de l'adjoindre aux deux éléments essentiels, d'autant que l'on s'expose ici davantage à appauvrir quelque peu en la réduisant en formules sèches, cette réalité très riche et complexe qu'est la contemplation. Malgré cette complexité, elle forme d'ailleurs un tout bien homogène, qu'on doit attribuer à une grâce spéciale, dont on devine l'excellence. C'est cette grâce que nous devons considérer comme l'ouvrière de la perfection. Mais avant de la regarder agir, il importe d'en préciser la notion donnée.

Amour divinement exercé. 1. L'amour divin, observe la théologie, se développe normalement en trois étapes : on distingue l'amour naissant, qui doit lutter contre le péché et la tiédeur ; l'amour progressant, qui s'adonne à la conquête des vertus, et l'amour parfait, qui s'attache à Dieu pour lui-même : il porte l'homme à se complaire en Dieu et à lui plaire. Même si tout amour tend à l'union, c'est celui-ci qui s'y applique le plus directement ; il est, par excellence, l'amour *unitif*. Mais cet amour unitif peut s'exercer de diverses manières. Il y a l'exercice courant, ordinaire, dans lequel une âme par ailleurs disposée et capable de le faire, en produit des actes selon son mode habituel d'agir, par raisonnement et application volontaire, comme on produit les autres actes intérieurs de toute vertu, foi, douceur, humilité. De tels actes de charité ou d'amour de Dieu sont évidemment très utiles et méritoires, mais ils restent bien loin du terme. L'union parfaite à Dieu demeurerait un idéal inaccessible, si Dieu même ne venait aider les âmes avancées à exercer leur amour selon un mode éminent, d'une efficacité supérieure ; il s'agit bien encore d'actes véritables, mais ils sont ici produits sans l'effort du raisonnement, car ils sont simples, directs (1) et comme spontanés. Ils sont aussi plus profonds, car ils sont élaborés dans la cime de l'âme, selon la formule consacrée, pour dire

(1) On appelle actes directs des mouvements affectifs produits sans longue délibération, sous un simple regard, et comme par un instinct d'en haut : *superiori instinctu*, dit saint Thomas. *Comm. in Cant. Cant.*, I. — *Sum. th.*, I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 1, 2, 3. Voir Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, I, p. 265-366. Cf. Bossuet, *Instructions sur les Etats d'oraison*, l. V (il condamne les abus, mais non pas le principe). — Saudreau, *Degrés de la vie spirituelle*, II, p. 385-389.

sans le travail des facultés. Ils sont plus élevés, eu égard à l'Esprit qui les provoque, et leur puissance dépasse de beaucoup celle des autres. L'homme, du reste, y a sa part. Même si, dans le chrétien purifié et pacifié, détaché et recueilli, l'amour divin jaillit souvent sans effort du fond de l'âme qui se trouve attachée à Dieu par des liens plus étroits que ceux qu'il pourrait nouer lui-même par son action, il n'y est pas étranger, loin de là ; c'est bien lui qui, maintenant, sous l'action d'en haut, aime Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, de toutes ses forces, selon le précepte de l'Écriture, et il n'en accomplit pas un acte de temps en temps, il les multiplie ; c'est d'un exercice véritable de l'amour unitif qu'il est ici question, exercice d'ailleurs éminent à tous les titres qui viennent d'être rappelés. C'est tout cela qui est inclus dans la formule « amour infus » qu'affectionne Mgr Saudreau. Nous préférons dire, en explicitant le contenu de la formule : « exercice *parfait* de l'amour divin unitif », le mot « parfait » exprimant cette simplicité et cette puissance des actes directs qui ne peuvent s'expliquer que par l'intervention du Saint-Esprit. On pourrait aussi dire « exercice surnaturel », en prenant ce dernier mot au sens fort que lui donnait sainte Thérèse (2).

Lumières surnaturelles.

2. Dans la définition proposée de la contemplation nous avons mis l'amour au premier plan ; cela s'imposait et du point de vue spéculatif, car l'amour ici est comme un genre qui a besoin d'être spécifié, et du point de vue pratique, car son rôle est primordial et il est le critère de base universel, d'autant plus important qu'il est perceptible à la conscience. Il ne peut cependant suffire et l'on ne peut séparer de cet élément affectif l'élément intellectuel qui en est inséparable dans les actes humains. Il y faut insister d'autant plus que le mot même de contemplation insinue d'abord une idée de connaissance. La lumière qui la caractérise est, avons-nous dit, une *très haute*

(2) Ce mot a besoin de précisions bien nettes. On distingue trois espèces principales de surnaturel : 1° le surnaturel *essentiel*, celui de la grâce ; 2° le surnaturel simplement *modal*, celui du miracle dans l'ordre de la nature, dont le mode de production seul dépasse la nature ; 3° le surnaturel à la fois *essentiel* et *modal*, comme les actes produits sous l'influence des dons du Saint-Esprit, selon un mode supra-humain. Comme il s'agit ici d'amour de Dieu, surnaturalisé par la grâce, le mot surnaturel appliqué à l'exercice de cet amour insinue déjà assez nettement qu'on veut parler du mode supra-humain de production. Néanmoins le terme « parfait » nous semble mieux adapté et plus propre à écarter les malentendus.

idée de Dieu. Il s'agit manifestement d'une connaissance véritable, supérieure. Cependant, comme elle ne porte pas sur un objet divin bien distinct, mais reste très générale, le mot idée de Dieu paraît plus juste. Il rappelle bien le caractère de cette connaissance qui porte sur Dieu lui-même, qui suppose une image intellectuelle, mais qui reste générale et diffuse. Sa qualité propre, essentielle est d'être élevée, non dans l'ordre de l'abstraction, mais plutôt dans l'ordre du *jugement*, de l'*appréciation*, de l'*estime*. Ces deux ordres sont bien différents. L'un relève de l'intelligence pure et consiste dans une simple pénétration de l'objet connu. L'autre porte sur cet objet un jugement de valeur : il suppose une pénétration intellectuelle, au moins à certain degré, mais il y ajoute une reconnaissance de la bonté de l'être connu. Lorsque son excellence nous dépasse, elle engendre l'admiration, qui peut tenir l'âme comme en suspens, la saisir et l'absorber. Elle est surtout un stimulant pratique vers la sainteté. Et quel objet peut mieux que Dieu produire de tels effets quand l'âme en a une très haute idée ? Elle est ici très liée à l'exercice de l'amour unitif. Le précède-t-elle ? Oui sans doute, bien que souvent elle soit inaperçue d'abord et ne se révèle à l'âme qu'à travers les actes d'amour eux-mêmes. Saint Jean de la Croix explique les premières épreuves purificatrices par cette lumière secrète qui montre la sainteté de Dieu.

Présence de Dieu. 3. A ces deux traits essentiels nous avons ajouté une propriété qui les accompagne normalement. A cause de la complaisance en Dieu qu'il suppose, on a pu donner à l'amour unitif le titre d'amour *fruitif*. Ce titre s'explique mieux encore si l'on se rappelle que cet amour apporte une certaine expérience de Dieu et fait en quelque manière ressentir sa présence. Sans doute, en certains cas, des âmes même très mystiques n'ont pas le sentiment de cette présence ; bien plus elles souffrent de se trouver comme abandonnées ; mais ce n'est là qu'une apparence ; sous leur anxiété même se cache une secrète union à Dieu très réelle qui suppose une perception inaperçue de sa présence. Ces états sont d'ailleurs exceptionnels. Les actes éminents de connaissance et d'amour dont nous venons de parler, arrivés à leur plein épanouissement, apportent d'ordinaire avec eux un bonheur intense d'être à Dieu et avec lui, en sa présence, devenue alors tout intime, et ce bonheur même, à sa manière, relève l'amour. Les béatitudes évangéliques répondent alors parfaitement aux plus secrètes aspirations de l'âme. Voilà la raison profonde de

la joie qui inonde les saints au milieu des épreuves extérieures et intérieures qu'ils ont à traverser. Redisons-le cependant : ce sentiment, surtout béatifiant, de la présence de Dieu n'est pas essentiel même dans la contemplation ; il ne faut considérer comme tels que l'amour unitif et la haute idée de Dieu qui en soutient les actes parfaits. Celle-ci, dont le rôle est si important, a Dieu même pour auteur.

Au sentiment de la présence de Dieu, par la grâce en particulier, se rattache normalement celui de la présence du Christ dans l'âme. Le chrétien sait par la foi tout ce qu'il doit au Christ. Le pardon des péchés, la grâce sanctifiante, les secours surnaturels les plus abondants, la filiation divine, le ciel même, tout cela se trouve condensé pour lui en un seul mot, Jésus. Et c'est parce qu'il est Dieu en même temps qu'homme que Jésus est tout cela pour nous. Aussi lorsque, dans les lumières de la contemplation, la notion de Dieu s'éclaire, s'enflamme, la Personne de Jésus prend un relief puissant. C'est à Lui tout spécialement que l'âme se sent unie. C'est sa présence, connue par la foi, qui lui apporte les joies les plus profondes, sans qu'on puisse dire d'ailleurs que la contemplation soit toujours, par elle-même, une révélation spéciale de cette présence. Mais l'Esprit-Saint qui nous est envoyé pour nous faire comprendre sa parole, ne peut pas agir profondément dans une âme sans y éveiller en quelque manière un écho de sa présence.

Nous rejoignons ici la thèse présentée tout à l'heure de l'intervention habituelle plus active de l'Esprit-Saint dans la vie parfaite, car c'est aux dons du Saint-Esprit que les théologiens attribuent ces grâces supérieures de lumière et d'amour. Elles sont particulièrement expliquées par les dons les plus élevés d'intelligence et de sagesse, le premier est surtout un don de pénétration des choses divines ; le second est, au contraire, un don d'appréciation, comme l'indique le terme latin *sapientia*, de *sapere*, goûter, savourer. Et tous les Docteurs affirment que les fruits de cette sagesse sont toujours associés à un amour très pur et très ardent. Telle est la vraie cause de la contemplation.

Doctrine de saint Jean de la Croix. Cette doctrine a été particulièrement mise en lumière par saint Jean de la Croix, le Docteur mystique, et il ne fallait rien moins qu'un théologien pour bien discerner, parmi tant de traits authentiques signalés par les observateurs consciencieux et par les mystiques eux-mêmes, ceux qui, ayant un rôle capital, doivent se trouver partout, et ceux qui sont propres à tel état

ou plus élevé ou plus spécial, selon les desseins de Dieu. Les mystiques ne sont pas toujours qualifiés pour un travail si délicat ; s'ils observent bien ce qui est, ils peuvent en exagérer la portée et prendre pour universel ce qui est très particulier. De là sans doute l'étonnante quantité de systèmes élaborés jadis et de nos jours touchant l'essence de la contemplation. L'autorité de saint Jean de la Croix doit suffire à présent à dirimer ces controverses. Avec autant de clarté que de résolution, il en réduit les éléments essentiels aux deux signalés : amour unitif et haute idée de Dieu.

Il n'est pas moins net pour écarter l'extraordinaire et ramener sans cesse l'âme à ces données fondamentales, universelles, qui se retrouvent à toutes les étapes de la mystérieuse ascension spirituelle vers l'union à Dieu. Tout ce qui est extraordinaire est accessoire : seuls comptent l'amour pur et une connaissance très haute des divines perfections. Il faut le répéter, la contemplation vraie, même infuse, prise en sa substance, ne contient pas autre chose que ces deux éléments : tout le reste est secondaire et même ne vaut que par ceci. Si certaines âmes sont parfois trop attirées par ces grands mots de contemplation, de passif et d'infus (que nous n'avons pu écarter entièrement de cet exposé), d'autres, par contre, s'en effarouchent à l'excès à cause de tout ce qu'elles y incluent, à tort, d'extraordinaire et presque d'anormal. Il importe de réagir d'autant plus que l'on entrave ainsi l'influence d'une grâce dont le rôle est immense, car elle est, avons-nous dit, la véritable ouvrière de la perfection.

Conclusion. Voilà, en effet, ce qui montre l'importance de la contemplation, ce qui lui donne sa valeur pratique : elle est l'agent par excellence de la perfection. Par elle, par les deux forces qu'elle apporte aux âmes généreuses, celles-ci achèvent de se purifier, de se libérer, s'élancent dans les voies de la sainteté, et accomplissent ces œuvres qui ont fait l'admiration même des incroyants, ou, si telle est leur mission, accomplissent dans l'ombre, sous le seul regard du Père qui voit dans le secret, des actes très parfaits, qui honorent Dieu et obtiennent ses grâces.

Mais, dira-t-on peut-être, pourquoi faire appel, pour perfectionner nos actes surtout, à des principes qui tendent plus à absorber l'âme en elle-même qu'à la tourner vers l'action ? L'idée admirative de Dieu est absorbante en soi, de même que l'amour supérieur dont nous parlons ; du reste, on ne les sépare ici que par les besoins de l'analyse : en fait, ils sont unis et la

tendance à la passivité en est d'autant plus évidente. Est-ce bien là le moyen de renforcer l'action ?

Saint François de Sales nous fournira les termes mêmes de notre réponse. Il distingue dans l'amour deux mouvements essentiels : il y a la complaisance qui tend à admirer et qui en s'intensifiant peut absorber l'âme entière ; il y a aussi la bienveillance, qui porte à l'action, par zèle pour le bien de celui qui est aimé. Ces deux mouvements se complètent. Le premier constitue l'amour même ; le second l'achève de façon normale, régulière. En réalité, c'est en se plongeant en quelque sorte en Dieu par la complaisance comme dans une source pure où se renouvelle sa jeunesse, que l'âme retrempe ses énergies en vue de l'action.

Revenons à celle-ci et considérons combien elle peut bénéficier de la doctrine exposée. Et pour aujourd'hui bornons-nous à observer l'action que régit la vertu de religion, la prière en général et plus particulièrement l'oraison. L'oraison active prépare de loin l'oraison infuse, mais lorsque celle-ci s'épanouit dans une âme, l'autre, loin d'être entièrement supprimée, comme on l'imagine parfois, se trouve au contraire conduite par elle à la perfection.

Nous verrons dans une prochaine étude comment le reste de l'activité du chrétien est enrichie à son tour par « l'ouvrière de la perfection ».

III. — L'ACTION DANS LA PRIÈRE.

1° *La contemplation* dite *active*

On le voit par le titre, nous avons particulièrement en vue ici les prières actives qui s'imposent à tous, en tout état de vie. Mais auparavant il ne sera pas inutile de parler de l'oraison proprement dite, qui peut et doit encore avoir sa part d'activité même dans la voie unitive. Un important problème se pose en effet à ce sujet et peut-être quelque lumière jaillira-t-elle pour sa solution du point de vue que nous exposons.

L'Oraison proprement dite a sa place dans la voie unitive, mais elle s'y présente avec des caractères qu'il importe de bien observer ; c'est même là que se trouve, à vrai dire, le nœud de la question examinée dans cet article.

Son caractère mixte. Il n'est point douteux que même les âmes les plus unies à Dieu n'aient besoin de faire quelques actes personnels dans l'oraison. Celle-ci n'aura pas besoin de l'armature solide qui distingue l'oraison discursive ou méditation simple ; ni de

l'abondance des affections qui caractérise l'oraison affective. Elle sera beaucoup plus simple, quoique plus efficace, ou pour mieux dire, elle devra proportionner la simplification à l'efficacité : l'esprit ne doit pas rester en suspens, si l'on peut s'exprimer ainsi ; il doit être souple, et si les sentiments jaillissent d'eux-mêmes au fond de l'âme, ne pas risquer de les étouffer par une activité indiscrète ; mais si l'âme se vide d'affection et si elle peut normalement faire quelque chose pour la provoquer, elle doit de toute évidence s'y appliquer. Bien plus, même lorsque l'âme se trouve saisie par quelque forte pensée, serait-elle très générale, de Dieu, ou par quelque profond sentiment surnaturel, il ne lui est pas défendu de produire, si elle le peut, dans la paix et l'abandon, de temps en temps, quelque acte intérieur qui la soumettra davantage à la grâce : acte d'humilité ou de confiance, acte de complaisance et de désir, ou amoureuse considération d'un mystère ou d'une parole inspirée.

Sans doute, l'amour peut se faire très absorbant pour unir davantage à Dieu et il serait imprudent d'y mettre obstacle, mais, de l'avis de saint Bernard et de sainte Thérèse, ces moments sont rares et courts, même dans la vie des saints. Le plus souvent une certaine action est possible, de temps à autre au moins, même après que l'âme a pu toucher Dieu de plus près. Son activité est alors d'autant plus efficace, si elle reste soumise au mouvement de la grâce, qu'elle est en quelque sorte soulevée du dedans par une force supérieure, fruit des mets célestes qu'elle a goûtés. En un mot, son oraison n'est plus proprement active d'une activité simplement humaine : elle est plutôt *mixte*.

On trouvera de ceci un exemple classique dans le célèbre opuscule de Bossuet sur la « Manière courte et facile de faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu », oraison qu'on appelle encore « de simple regard » ou plus couramment de *simplicité*, mot employé par l'auteur lui-même. Il montre dans la prière des âmes appelées à cette simplicité la double action de Dieu et de la créature : « L'âme quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et susceptible des opérations et impressions divines, que le Saint-Esprit lui communique : elle fait peu, et reçoit beaucoup ; son travail est doux, et néanmoins plus fructueux ; et comme elle approche de plus près de la source de toute lumière, de toute grâce et de toute vertu, on lui en élargit aussi davantage. » (*Opuscules*, VII, n. III).

A la fin d'un autre opuscule très bref : « De la meilleure manière de faire l'oraison », il considère de même comme la

meilleure « celle où l'on s'abandonne le plus aux dispositions et aux mouvements que Dieu met dans l'âme par sa grâce et par son Esprit » (*Op.* V).

Dans ses lettres de direction, vers la fin de sa vie, il recommande la présence de Dieu par l'amour, un amour qui permette à Dieu d'agir en maître dans l'âme, mais qui n'en soit pas moins un acte très libre et très paisible de la volonté. Ces formes d'oraison simplifiées sont généralement appelées contemplation active et la formule est bonne, à la condition toutefois de l'entendre dans le sens de *mixte*, pour bien noter la part qui revient à Dieu, à l'Esprit-Saint.

Tradition carme et augustinienne. C'est chez les Pères Carmes qu'a été élaborée au XVII[e] siècle cette doctrine d'une contemplation active ou acquise, et sans doute est-ce d'eux que l'a reçue Bossuet, dont le confesseur fut la plus grande partie de sa vie un religieux Carme de Paris. Elle a été, il est vrai, entendue de bien des manières, selon les époques. On revient de nos jours à la conception que nous venons d'exposer d'une contemplation *mixte*, qui semble bien avoir été celle des initiateurs. Le P. Gabriel-de-Sainte-Madeleine l'a exposée avec grande netteté dans la *Vie Spirituelle* (1) et plus récemment dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (2).

Si l'élaboration systématique de cette doctrine est récente, la pratique en est ancienne, et c'est exactement celle que nous avons trouvée dans saint Augustin, en particulier dans les *Confessions*, et que nous avions rendue par la formule « contemplation augustinienne » pour nous tenir en dehors des formules récentes, objet de discussions et source de malentendus.

L'expression *contemplation mixte* peut signifier au moins l'alternance, au cours de l'oraison, de l'activité plus grande de l'âme, et d'une activité plus grande de l'Esprit-Saint. C'est ainsi qu'on l'entend assez communément. Il faut aller plus loin, en se rappelant que l'on ne sort pas les mains vides d'une union si intime avec Dieu, dire que l'âme qui a vraiment touché Dieu en quelque manière par une action supérieure de la grâce en revient plus riche de vouloir ferme sans doute, mais aussi d'esprit et de cœur ; de là ces intuitions étonnantes

(1) *La Vie spirituelle*, septembre 1923, supplément, p. 277-314. Reproduite par le P. GARRIGOU-LAGRANGE à la fin de son ouvrage : *Perfection chrétienne et contemplation*, II, p. 745-769.

(2) Article, *Carmes Déchaussés*, col. 171-209, voir col. 181-188.

que l'on admire chez les saints ; de là aussi ces facilités à retrouver Dieu en des exercices extérieurs qui sont souvent pour d'autres de pures distractions. Nous le verrons plus loin à propos des autres formes de prière qui sont aussi à leur façon de vraies contemplations actives.

Il s'agit vraiment de mystique. Avant de l'aborder, répondons à certaines objections que l'on pourrait faire en se plaçant à un autre point de vue. Dans l'oraison mixte dont il vient d'être question, il y a une part manifeste de grâces supérieures de connaissance et d'amour.

Tout le monde concède, croyons-nous, que cette connaissance et cet amour, s'ils sont intenses, comme on le suppose, sont un fruit éminent des dons du Saint-Esprit les plus élevés, intelligence et sagesse.

On accordera même sans peine que ces grâces de lumière et d'amour n'ont rien d'extraordinaire, qu'elles sont offertes à tous les chrétiens soucieux de vie parfaite et que leur importance est capitale dans la voix unitive : voilà qui est essentiel pour nous et ce qui en définitive nous suffit.

Nous ajouterons, il est vrai, avec le plus grand nombre des maîtres actuels et des théologiens : ces grâces sont des grâces mystiques, bien plus ce sont *les grâces mystiques* par excellence, les seules nécessaires qui se rencontrent partout, non seulement dans les sommets les plus élevés de la vie spirituelle, car elles sont l'âme de tous les vrais dons mystiques quels qu'ils soient, mais encore dans les commencements de l'union à Dieu, aux premiers confins de la voie illuminative et de la voie unitive. Leur importance primordiale vient précisément de ce qu'elles sont *vraiment mystiques*, et c'est à elles surtout qu'il faut attribuer les éloges magnifiques décernés par les saints à ces dons spirituels. Ce sont eux qu'exalte saint Jean de la Croix en particulier dans ses pages les plus enflammées, comme les plus austères, c'est par eux que s'éclairent les œuvres les plus riches d'une sainte Thérèse comme d'un saint François de Sales.

Ce point, il est vrai, est contesté. Certains se refusent à admettre que ces grâces, dont ils ne nient ni l'origine surnaturelle, ni l'importance pratique, soient des grâces mystiques. En soi, la question est secondaire et paraît se ramener à une divergence dans la définition. Ils incluent dans la notion de mystique la note d'absorption totale, et en définitive ne retiennent comme mystiques que les grâces les plus élevées, à forme extatique. Nous croyons être plus proches de la vérité exprimée

par les maîtres en la matière, en disant que l'absorption réelle et complète n'est pas nécessaire et qu'il suffit qu'il y ait *tendance marquée* vers l'absorption : l'oraison de quiétude décrite par sainte Thérèse est reconnue par tous comme mystique et elle ne comporte pas d'absorption complète ; de même la quiétude aride de saint Jean de la Croix, pas plus que telle oraison d'union décrite par saint François de Sales. Nous avons bien noté, tout à l'heure, à propos de l'idée de Dieu qui accompagne l'amour supérieur, qu'elle tend à l'absorption. On peut en trouver un signe ou un commencement dans ce besoin qu'éprouvent les âmes avancées de simplifier leur activité : las implification ne s'explique bien que par une certaine absorption intérieure de l'âme saisie par quelque vérité plus profonde qui l'occupe sans effort.

Sa fécondité pratique.

Nous n'insisterions pas si notre sujet même ne nous amenait à répondre à la difficulté, secrète, qui arrête encore certains auteurs devant une doctrine appuyée sur de telles autorités. Au fond, l'hésitation de la plupart vient surtout, croyons-nous, de ce qu'ils estiment la loi capitale de l'action compromise par une doctrine de passivité proposée à toutes les âmes soucieuses de perfection. Cette doctrine s'adresse à des contemplatifs, à des solitaires, et à « des bonnes sœurs », pour employer leur formule ; elle ne saurait convenir à des hommes d'action.

Il ne suffirait pas ici de répondre en montrant par les paroles mêmes d'observateurs non suspects de sympathie exagérée, que cette accusation porte à faux et que les vrais mystiques ont été de grands hommes d'action. A ces arguments d'autorité nous préférons cette simple remarque : la passivité que l'on redoute est la passivité complète et, dans les grâces dont nous parlons, celle-ci ne se présente le plus souvent qu'à l'état de tendance, et c'est une tendance souverainement bienfaisante, féconde même *pour l'action.* C'est tout le sens de notre étude présente. Disons même que cette tendance est le principe et le soutien le plus puissant de la véritable action chrétienne. Nous le constaterons plus tard à propos des œuvres. Nous venons de le montrer à propos de cet exercice capital de la vie spirituelle qu'est l'oraison, active, supérieure, celle que nous appellerons simplement comme les anciens, la contemplation.

Le caractère complexe de cette contemplation explique pourquoi les auteurs, anciens ou modernes, sont si divisés à son sujet, selon l'aspect qui les frappe le plus ou qu'ils veulent

exposer. Saint Jean de la Croix et sainte Thérèse ont particulièrement défini et décrit la contemplation *infuse*, qui a pour éléments constitutifs les deux points signalés : amour unitif exercé à la lumière d'une très haute idée de Dieu produite par le Saint-Esprit. D'autres déjà l'avaient fait, jamais cependant avec cette précision et cette abondance. La plupart des anciens, tout en mentionnant ces lumières et cet amour supérieurs produits par l'Esprit-Saint dans l'âme des parfaits, n'insistaient pas à ce point sur leur nature propre et les considéraient plutôt unis à l'activité supérieure de l'âme, appliquée à Dieu sous l'action de la grâce.

Tel était en particulier le cas de saint Augustin que nous avons signalé plus haut. S'il est utile de distinguer les éléments de la vie spirituelle, pour les étudier séparément, il n'est pas moins utile de les grouper ici, comme nous le ferons plus loin pour les vertus, afin de les présenter dans leur intégrité vivante. Nous serons ainsi fidèles à la tradition augustinienne. Nous avons surtout conscience de faire œuvre éminemment utile, en montrant présentes dans une forme de vie spirituelle commune ces réalités bienfaisantes trop peu connues, et offertes à toutes les âmes généreuses soucieuses de vie parfaite.

2° *Autres formes actives de contemplation.*

Précisons bien d'abord que la contemplation — active — dont nous parlons, est avant tout celle qui prolonge (1) l'exercice surnaturel de l'amour unitif et bénéficie des hautes lumières sur Dieu qui relèvent celui-ci.

Cet exercice, on l'a vu, contient les traits essentiels de la *contemplation infuse*. De par sa nature, elle tend à absorber entièrement l'âme. Mais il est assez rare qu'elle l'absorbe de fait à ce point, et en tout cas ce fait dure peu.

Les prolongements de la contemplation infuse

Par contre, l'exercice peut se prolonger davantage sous une forme atténuée, qui suppose assez de lumières pour saisir la *volonté* sans entraver l'opération de l'esprit et même de façon à la soutenir, spécialement quand il s'occupe dans la paix de Dieu et de choses divines. Tel est le cas des oraisons décrites par sainte Thérèse sous le nom de recueillement (infus), de quiétude et même de sommeil des

(1) On peut aussi donner ce nom à un exercice préparatoire : méditation, étude, élévation. Mais cette désignation reste assez impropre tant que l'amour surnaturel et les lumières qui l'accompagnent ne viennent pas animer ces actes et les rendre parfaits en leur genre.

puissances et elle n'en a sans doute pas épuisé les modalités. On pourrait dire que cette contemplation infuse est « imparfaite » dans le sens d'incomplète, mais on risquerait de laisser déprécier une si grande grâce. On dirait mieux *partielle* ou encore *initiale*, non pas qu'elle ne soit utile qu'aux débuts de la vie unitive, mais en ce sens que généralement l'oraison des âmes unies à Dieu, même très avancées dans cette union, commence ainsi, et ajoutons qu'elle se prolonge souvent sous cette forme *atténuée*.

Comment se prolonge-t-elle ? Parfois par le simple regard dont il vient d'être parlé en termes excellents par Bossuet lui-même.

Elle se prolonge aussi dans une douce activité extérieure en rapport avec les sentiments et les pensées qui occupent l'âme en son fond. Alors ces dispositions profondes sont en quelque sorte entretenues par ces actes, mais elles soutiennent elles-mêmes l'esprit qui s'adonne dans la paix à son devoir et s'occupe spécialement à des objets pieux.

Les objets qui nous paraissent les mieux adaptés à cette contemplation peuvent, en suivant nos traditions ascétiques, se grouper en trois classes : nous allons les présenter d'un mot. Les richesses spirituelles de chacune sont immenses et on ne peut les dénombrer ici.

par la liturgie,

1. La tradition, depuis la plus haute antiquité chrétienne, associe les termes de vie contemplative à la *liturgie* et l'on sait la place que tiennent les offices choraux et les pieuses psalmodies dans la journée des moines anciens et modernes. La grande prière du clergé en est dérivée et revêt les mêmes caractères. Peut-être est-ce dans les psaumes, qui d'ailleurs lui fournissent la plus claire partie de son texte, que l'on trouvera le mieux le secret de cette attirance de la piété chrétienne : les sentiments qui y sont exprimés, sous des formes d'ailleurs très variées, ne sont-ils pas une expression de cette haute idée de Dieu unie à un amour ardent et pur qui sont le fond de la contemplation ? Ils peuvent en tout cas y préparer les âmes, d'autant plus que les rites eux-mêmes, ou les chants destinés à mettre en relief telle pensée plus suggestive ou plus opportune contribuent aussi à élever les cœurs à Dieu. Sur ces thèmes où les Juifs chantaient leur attente du Messie, les chrétiens peuvent chanter leur joie de le posséder, et les mêmes formules qui ne trouvaient peut-être qu'un écho alourdi en des cœurs trop charnels peuvent éveiller les plus purs sentiments en des âmes spiritualisées par la grâce du Christ et de son Esprit.

D'ailleurs, la liturgie contient bien autre chose et c'est cela qui lui donne sa puissance vitale : elle est comme un prolongement de la vie du Christ, de son sacrifice et de son action pour nous auprès du Père au ciel. La Messe, l'Eucharistie sont les centres de la liturgie et grâce aux fêtes, des trésors de doctrine et de grâce y sont distribués par étapes annuelles aux fidèles. Les âmes d'élite que Dieu appelle à une vie plus haute, y puiseront plus largement encore les lumières et l'amour pur qui sont la nourriture de leur âme. La liturgie bien comprise et pieusement vécue est une des formes de contemplation les plus efficaces pour des cœurs tout remplis de Dieu par la charité.

par l'Humanité du Christ.

2. La piété moderne, qui s'est un peu émancipée de la liturgie, a trouvé un contrepoids à cette perte dans son attachement plus étroit que jamais à *Jésus-Christ* et en particulier à *son humanité.* Plusieurs dévotions nouvelles, avec des institutions innombrables répandues partout, ont attiré l'attention des fidèles sur tel ou tel mystère de la vie humaine ou divine du Sauveur. Et ce ne sont pas seulement ceux qui mènent une vie chrétienne rudimentaire qui en ont bénéficié ; les fervents, les âmes très avancées y ont trouvé comme une voie facile pour s'approcher de Dieu et s'élever à la plus haute union avec lui. *L'humanité* du Sauveur, loin d'être un obstacle à la contemplation, en est au contraire, ainsi que l'expliquait sainte Thérèse, le chemin le plus sûr.

L'humanité du Christ est le sanctuaire même de la Divinité, l'instrument par lequel Dieu nous parle, nous guérit, nous sauve, nous sanctifie. Peut-il exister un moyen plus efficace d'obtenir cette haute idée de Dieu et cet amour supérieur qui achèvent de construire dans les âmes l'édifice de la perfection ? Et lorsque ces grâces sont accordées, y a-t-il un objet mieux adapté à leur exercice prolongé ? En elle, l'esprit, le cœur des vrais chrétiens trouvent Dieu sans effort et obtiennent beaucoup, parce qu'ils puisent avec le Christ aux sources mêmes de la divinité. En elle, en un mot, se trouve l'objet le mieux adapté à la contemplation chrétienne. Saint Ignace de Loyola a une forme de méditation qui consiste à considérer les personnes, à écouter les paroles, à observer les actions, surtout du Christ dans ses mystères, et il l'appelle contemplation. Formule très suggestive, qui convient même à une simple méditation discursive ; mais combien plus juste dans l'oraison affective, et mieux encore dans la contemplation, vers laquelle, de façon discrète et sûre, elle oriente l'esprit et le cœur.

Saint Bernard passe avec raison pour un initiateur en ce domaine. Certes, avant lui, on avait dans l'Église contemplé l'humanité du Christ. Saint Augustin l'a maintes fois décrite avec un accent de piété profonde comme un moyen pour élever les âmes à la connaissance et à l'amour du Verbe. Mais saint Bernard l'a imité de son temps avec une abondance, un éclat, une onction qui ont fait école. Il distingue l'*amour sensible*, qui se porte sur le côté humain du Sauveur, de l'*amour spirituel* qui se porte sur la divinité, objet propre de contemplation. Mais il ne sépare pas ces amours : le premier conduit au second et celui-ci ne manque pas à son tour d'élever et d'enflammer l'autre. Et l'on sent bien, à lire saint Bernard, que chez lui ce sont les hautes lumières sur la Personne du Verbe qui soulèvent son cœur et donnent tant de pénétration à son esprit, quand il chante les privilèges de sa nature humaine. Il déclare lui-même que la dévotion à la sainte humanité du Sauveur est « un grand don de l'Esprit », un don de Celui qui est le principe de toute grâce sans doute, mais spécialement des grâces contemplatives, qui sont appelées don à titre bien particulier (1). Une dévotion au Christ, Dieu et Homme, ainsi pratiquée et comprise, est une forme active de contemplation, l'une des plus belles qui soient et des plus fécondes.

Ajoutons, d'un mot, que le Christ vit dans les *saints* et que c'est encore lui et Dieu en lui que l'on peut contempler en eux, plus particulièrement dans ceux qui l'ont approché davantage. Au premier rang de ces écrans de la divinité se place évidemment *Marie*. Voilà autant d'objets de contemplation active, ou, si l'on veut, des moyens sûrs d'amener dans l'âme bien disposée et d'y maintenir les sentiments profonds qui la caractérisent.

par les écrits spirituels.

3. Les ouvrages consacrés aux réalités surnaturelles sont un autre écran de la divinité. Il faut évidemment ici mettre à part les écrits inspirés, dont la vérité est garantie par Dieu même et qui sont sa parole authentique. L'Évangile, saint Jean surtout, saint Paul : voilà les grandes sources où s'abreuvent les âmes contemplatives qui ne se lassent pas de les étudier, et leur étude même, quand elle est faite dans une atmosphère de prière et de piété, est une nouvelle forme de contemplation. Nous en avons un écho dans les œuvres innombrables des Pères et des Docteurs consacrées à expliquer, en un sens par-

(1) Voir tout le sermon 20, *In Canticum Canticorum.*

fois peu scientifique, mais presque toujours avec grande profondeur de vues mystiques, les pages les plus belles de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Les Psaumes, les livres Sapientiaux, les Prophètes, les Évangiles, surtout saint Jean, les épîtres de saint Paul ont inspiré des œuvres pénétrées d'une onction toute surnaturelle, dont la source n'est autre qu'une secrète et vraie contemplation.

Les *maîtres spirituels* formés à leur école ont, à leur tour, écrit pour la formation de leurs disciples des lettres ou des traités où l'on respire le même parfum. La lecture de ces pages, de haute inspiration religieuse, peut, elle aussi, quand elle est faite en esprit de prière, disposer à un véritable exercice de contemplation ou en prolonger les fruits. Là est le plus sûr critère de leur valeur. Les plus excellents sont ceux qui inspirent la plus haute idée de Dieu pour saisir l'âme d'admiration et la soulever par un amour secret et intense, l'enflammer de pures ardeurs spirituelles. Ici encore, l'action de la lecture, loin d'entraver le mouvement de la grâce, peut s'y adapter, le préparer, le soutenir, en attendant d'être lui-même complété, enrichi, perfectionné par cet apport du surnaturel. L'acte d'amour unitif qui constitue le fond de la vie contemplative se prolonge ainsi dans la paix par l'entière soumission de l'âme à l'Esprit-Saint qui la guide au nom du Christ et vient établir en elle son royaume.

Il nous semble qu'au terme de cette étude, on aperçoit mieux l'importance de *l'action*, par où nous avons commencé, à un point de vue bien différent d'ailleurs. Elle se manifeste jusque dans la prière et à côté des formes les plus hautes de la *prière*. Loin de viser à détrôner celle-ci, nous avons tenu expressément à présenter la plus excellente forme de prière comme « l'ouvrière de la perfection », comme l'artisan des actions parfaites. On n'a posé sur ce point que le principe ; l'application directe en sera faite plus tard. Mais en même temps on a montré la place que l'action peut et doit tenir dans la prière, à côté même de la contemplation. Ici on a pu entrer en quelques détails pratiques, fort sommaires sans doute, mais qui suffisent à montrer que la doctrine d'une contemplation offerte à tous ne conduit aucunement au passivisme et à l'inertie. Elle est au contraire une source jaillissante de piété active et féconde.

Ainsi l'idée-mère de cette étude, c'est la part qui revient à l'action dans la vie. Jusque dans la prière, qui lui donne sa vraie fécondité, elle a son rôle. Même la prière parfaite est en quelque façon enrichie par l'action, en ce sens au moins que, grâce à l'action, l'influence éminente des dons les plus élevés

gagne en étendue dans l'âme. Elle n'atteint pas seulement les opérations les plus hautes des facultés spirituelles, les autres restant comme en suspens ; lorsqu'elle pénètre certaines formes communes de prière qui font appel aux sens, à l'imagination et même au raisonnement, c'est tout ceci qui se trouve comme surélevé, transfiguré, transporté dans une atmosphère supérieure. Et ce qui vient d'être observé pour l'action intime de la prière, vaut également pour l'action extérieure, sous quelque forme qu'elle se présente. Mais c'est là un nouvel aspect du sujet qui mérite d'être étudié à part. F. Cayré.

Précisions dernières. Formules et définitions. Le point de vue auquel nous nous sommes placé dans cette étude sur l'action dans ses rapports avec la contemplation, n'est pas nouveau. C'est celui-là même que nous avions adopté en écrivant notre *Patrologie et Histoire de la théologie*, dont la première édition est de 1927. Depuis lors, nos multiples observations, réflexions ou recherches nous incitent à maintenir intégralement notre position et même à la renforcer. Et c'est en partie dans ce but, en vue d'une réédition révisée (la 4e) de l'ouvrage, que nous avons publié le présent article. Nous voulons surtout pouvoir déterminer d'un mot net et suggestif le caractère d'une œuvre spirituelle ou le point de vue d'un auteur. Mais même dans l'ordre pratique, des précisions seront utiles et pour préciser la pensée nous simplifierons le vocabulaire, un peu compliqué, que nous avions adopté, par un luxe de précautions, pour prévenir des malentendus, alors fort à redouter.

On sait que le point litigieux, en dehors de la notion de contemplation infuse, était l'existence d'une *contemplation acquise* ou *active*. Sur ce dernier point notre position est nette : nous en admettons non seulement une mais deux ; l'une, dite *imparfaite*, où la grâce infuse n'a pas de part, et l'autre, dite *parfaite*, où elle fait sentir son influence. C'est la même contemplation active que nous appelions encore *méditation contemplative*, *imparfaite* d'un côté, *parfaite* de l'autre. La forme parfaite est *mixte* et le mot a été employé à l'occasion. Mais toutes ces qualifications, utiles pour fixer la doctrine, compliquent vraiment le langage courant : désormais, nous y renoncerons.

Nous nous contenterons des trois expressions suivantes :

1. *Méditation contemplative* désignera la contemplation qui n'est pas mystique ;

2. *Contemplation infuse*, celle qui est l'essence même de la mystique ;

3. *Contemplation active* (le mot « acquise » nous paraît moins heureux), celle qui est mixte, moins élevée mais plus usuelle que l'infuse pure.

Nous avons insisté plus qu'on ne le fait d'ordinaire sur l'*active*, d'ailleurs, en un sens bien précis ; non pas qu'elle soit le centre de la prière parfaite, mais elle en est la forme la plus courante pour les anciens et pour beaucoup de modernes, et elle en est l'aboutissement normal. A cause de cet usage, simplifiant encore les formules, nous dirons souvent « contemplation » dans le sens de contemplation active ou mixte.

* * *

Résumons-nous dans une série de définitions.

A. *Contemplation religieuse (en général) :*

C'est un exercice religieux caractérisé par une connaissance de Dieu, simple et admirative.

B. *Contemplation chrétienne :*

C'est un exercice religieux caractérisé par la connaissance de Dieu simple et admirative qui accompagne l'amour unitif, terme de la vie chrétienne.

Celle-ci comprend trois espèces bien distinctes :

1. *Méditation contemplative :*

C'est une oraison où l'âme s'adonne d'elle-même à quelque considération particulière élevée, capable de la tenir dans une religieuse et pieuse admiration de Dieu.

Il y en a des variétés nombreuses.

2. *Contemplation infuse :*

C'est un exercice parfait d'amour unitif, relevé par une indistincte mais très haute idée de Dieu présent dans l'âme par la grâce. (Cette notion a été expliquée ci-dessus).

On y distingue plusieurs degrés, quatre principalement selon sainte Thérèse.

3. *Contemplation (active) :*

C'est une application religieuse aux choses divines, au Christ par dessus tout, relevée par la très haute idée de Dieu qui accompagne l'amour unitif parfaitement pratiqué.

Elle se présente sous de multiples formes particulières.

Est-il nécessaire de faire remarquer que ces trois formes de contemplation chrétienne peuvent se succéder au cours d'une même oraison, soit dans l'ordre qui vient d'être donné, soit dans tout autre que les dispositions des âmes et la grâce de Dieu peuvent déterminer. Notre but ici n'était pas de fixer un type complet d'oraison contemplative, mais d'en distinguer logiquement les aspects, de façon à y reconnaître et relever la part de l'action.

F. C.

Le Code de la Famille

Sommaire : I. *Le contenu du Code :* C'est une loi sur la natalité. Si elle protège ou favorise la famille, c'est comme centre de natalité et non comme « cellule sociale » fondement de la société tout entière.

II. *Mesures financières :* Ces mesures — comme le Code dans son ensemble — sont moins « natalistes » et plus familiales que des critiques hâtives ne l'ont donné à penser.

III. *Mesures d'ordre social :* Ces mesures sont excellentes, en général, mais pour la plupart, d'importance secondaire. Presque toutes appellent une mise au point ; mais telles quelles, elles sont déjà favorables à la famille. Seul, le « contrat de travail à salaire différé » apparaît comme une erreur antifamiliale à faire disparaître.

IV. *Mesures d'ordre pénal :* La répression de l'avortement, du commerce des stupéfiants, de l'alcoolisme, de la pornographie et de l'immoralité publique reçoit des armes nouvelles : mais s'en servira-t-on ? Les associations créées pour cela seront-elles habilitées à le faire ?

V. *Conclusion :* La promulgation du « Code de la famille » marque une première étape dans la voie qu'il fallait prendre ; mais l'avenir de la France dépend d'une seconde étape où doivent s'accomplir des réformes plus sérieuses et qu'il importe d'entreprendre à bref délai.

I. — LE CONTENU DU CODE

La guerre et la défaite n'ont fait que rendre plus nécessaires les réformes législatives ébauchées pendant la paix. Le « Code de la Famille » garde donc pour nous tout son intérêt. Il faut le connaître et examiner ce qu'il vaut.

A vrai dire, ce n'est pas un code. Officiellement, il s'intitule, avec plus de modestie : « Décret-loi du 29 juillet 1939 relatif à la famille et à la natalité ». Cela est aussi plus exact ; car il n'est pas douteux qu'on l'ait élaboré avant tout pour relever la natalité en France. Allocations familiales, primes à la première naissance, assistance aux familles indigentes ; mesures préventives et répressives contre l'avortement, l'alcoolisme, les stupéfiants, l'immoralité publique ; impôt sur les célibataires et les veufs ou divorcés sans enfants : voilà les trois quarts du Code ; et l'on n'y entend guère autre chose que la

voix de la France criant, comme Rachel : « Donnez-moi des enfants, sans quoi je vais périr. » C'est par ricochet, pour ainsi dire, que cette législation nouvelle profite à la famille ; ou, si l'on préfère, la famille n'y paraît que comme la seule productrice d'enfants qui soit socialement désirable : ce qui est vrai ; mais elle a d'autres titres, et plus considérables encore, à la sollicitude du législateur. Notre nouveau gouvernement semble résolu à en tenir compte : espérons qu'il marchera hardiment dans cette voie.

Pour le surplus, que nous offre le Code ? L'allocation de la mère au foyer, réservée aux habitants des villes à partir de deux mille habitants agglomérés ; — le prêt au mariage paysan ; — le contrat de travail à salaire différé ; — une refonte, de forme plutôt que de fond, du titre consacré par le Code civil à l'adoption ; — l'institution de la légitimation adoptive ; — une réforme de la tutelle en ce qui concerne les enfants naturels. Cette seule énumération fait voir qu'il s'agit là d'innovations peut-être excellentes en soi mais d'importance secondaire en ce qui concerne la famille. On peut même dire que l'allocation de la mère au foyer et le prêt au mariage paysan ont seule une portée directement familiale, l'une, en aidant les mères de famille à demeurer chez elles, l'autre, en facilitant aux jeunes ménages ruraux la fondation d'un foyer stable. Le reste tend surtout à faciliter soit la lutte contre la désertion des campagnes, soit la formation d'une famille adoptive autour de personnes déjà assez âgées, — quarante ans, — et n'ayant pas d'enfants. Dans un vrai « Code de la Famille » ce seraient là des à-côté.

Tel quel, le Décret-loi du 29 juillet nous présente donc simplement trois sortes de mesures que nous examinerons brièvement : les unes d'ordre financier, les autres d'ordre social, les autres d'ordre pénal. Chacune d'elles en particulier peut n'avoir qu'une efficacité réduite ; mais on est en droit d'espérer que, grâce à leur nombre, à leur diversité et à leur simultanéité, elles auront, en faveur de la natalité et de la famille, des effets rapides et notables.

II. — MESURES FINANCIÈRES

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer le détail de ces mesures : primes à la première naissance, allocations familiales, allocations d'assistance aux familles indigentes, régime fiscal spécial aux célibataires, veufs et divorcés sans enfants. Nous n'avons qu'à les apprécier dans leur ensemble.

A cet égard, on les a vivement critiquées. « C'est une législation nataliste, a-t-on dit ; ce n'est pas une législation familiale. Elle ne réagit à peu près pas contre la décadence de la famille. La famille y est totalement oubliée. » Il y a là quelque exagération. On omet de tenir compte d'un fait qui, dans l'évolution de nos lois civiles depuis 1789, marque un changement considérable. Alors que, naguère encore, les réformes législatives concernant la paternité, la filiation, la puissance paternelle et les successions en ligne directe, tendaient, en général, à mettre de plus en plus les enfants naturels sur le même pied que les enfants légitimes, le Décret-loi du 29 juillet manifeste une tendance nettement contraire.

La prime à la première naissance est réservée aux enfants légitimes. Les enfants naturels reconnus ne comptent pas pour l'amortissement du prêt au mariage. L'allocation d'assistance n'est allouée qu'aux « chefs de famille ». A vrai dire, on assimile aux chefs de famille les personnes indigentes « qui assument d'une façon permanente la charge matérielle » des enfants (art. 75). A ce titre, les faux ménages indigents pourront bénéficier de l'allocation, comme ils bénéficient des allocations familiales pour « les enfants naturels reconnus et les enfants recueillis » (art. 11, 4°) ; mais ils passent ainsi, pour avoir part au festin, par une porte dérobée. On leur ferme la grande porte, sur laquelle on écrit en grosses lettres : « Entrée des Chefs de Famille ». C'est un geste nouveau dont il ne faut pas faire fi.

« Question de mots, dira-t-on ; question de forme : cela ne change rien au fait et le fait seul importe. » Nous ne le croyons pas. Les Français ont le culte de la loi. Les mots de la loi ne sont pas, pour eux, des mots comme les autres. Combien n'y en a-t-il pas à qui la loi tient lieu de morale ? Que la loi, étant ce qu'elle est, soit rédigée de telle façon ou de telle autre, cela n'est nullement sans conséquence. C'est un fait aussi ; et quand ce fait consiste à mettre partout la famille au premier plan, tandis que l'on y mettait jusqu'à présent l'individu, nous sommes fondés à dire que c'est un fait capital et de bon augure pour l'avenir.

Ce n'est pas rien que la famille soit associée à la natalité dans l'intitulé du Décret-loi ; — que le titre premier s'appelle : « Aide à la famille » ; — que les allocations de natalité soient qualifiées « familiales » ; — qu'un chapitre soit intitulé : « Dispositions spéciales à la famille paysanne », et le suivant : « Assistance à la famille » ; — qu'on dénomme le titre second : « Protection de la famille » et que l'enseignement même des problèmes démographiques et l'organisation de la surveillance médicale dans

les établissements d'enseignement figurent dans un même chapitre, intitulé : « La famille et l'enseignement ».

Dans cette loi en 167 articles, la famille est ainsi nommée plus de douze fois et partout présente à la pensée ; alors que l'on chercherait en vain son nom dans le Code civil en 2281 articles, où l'on voit bien des époux, des pères, des mères, des enfants, des descendants, tous individus, mais de famille point, en dehors des quatorze articles consacrés au « Conseil de famille », lequel est à peine un conseil de parenté, puisqu'il peut se composer de simples alliés et même d'amis.

Le progrès est manifeste : on ne saurait le méconnaître sans injustice.

III. — MESURES D'ORDRE SOCIAL

Nous trouvons, dans ce deuxième groupe de mesures, le prêt au mariage paysan, le contrat de travail à salaire différé, l'allocation de la mère au foyer, l'institution de la légitimation adoptive, la réforme de l'adoption et celle de la tutelle des enfants naturels, les mesures contre l'alcoolisme, la création des maisons maternelles, les prescriptions relatives à l'hygiène scolaire et à l'enseignement démographique, l'organisation obligatoire, dans chaque département, de la lutte contre la mortalité infantile.

On ne peut qu'applaudir à l'ensemble de ces mesures. A les reprendre en détail, on constate bientôt qu'elles sont loin d'avoir toutes la même portée. Celles qui ont trait à l'enseignement démographique, à la tutelle des enfants naturels et à l'adoption peuvent être considérées comme insignifiantes. Celles qui concernent l'hygiène scolaire et l'alcoolisme offrent déjà plus d'intérêt ; mais surtout pour l'alcoolisme, elles restent encore loin de ce qui serait nécessaire, et, du reste, elles ne profitent que très indirectement à la famille. L'institution des maisons maternelles (art. 98) et celle de la légitimation adoptive (art. 101, modifiant les art. 368 à 370 du Code civil) ont beaucoup plus de valeur. Il convient de s'y arrêter un instant.

Les « maisons maternelles », — plusieurs par département, — sont destinées à recevoir, sans formalité aucune, toute femme qui s'y présentera enceinte de sept mois au moins ou accompagnée de son nouveau-né. Si elle demande le secret, il lui sera assuré. Son séjour durera tout le temps nécessaire, jusqu'à une année. Que tout cela soit d'inspiration nataliste, c'est possible ; mais il n'en est pas moins certain que cela rend le son de la charité chrétienne la plus pure, la plus délicate.

Il faut noter, d'ailleurs, qu'il n'est ici question ni d'indigence, — sauf pour les femmes qui désirent être admises avant leur septième mois sans réclamer le secret, — ni de filles-mères. La famille légitime pourra donc profiter de cette institution nouvelle, plus accessible que ne l'étaient jusqu'à présent les « maternités » des hôpitaux. Les femmes coupables, échappant aux indiscrétions de leur entourage et aux suggestions des « faiseuses d'anges », n'auront qu'à réclamer le secret pour y trouver refuge dès que leur état pourra être constaté par le médecin de l'établissement. Souhaitons seulement que l'esprit de cette loi en pénètre l'application ; que les maisons maternelles soient attrayantes et douces, afin de ne rebuter aucune clientèle ; et que, sans froisser personne, on ne mélange pourtant pas les diverses catégories de clientes.

Quant à la légitimation adoptive, elle permet aux ménages sans enfants ni descendants légitimes, dès que les époux ont dépassé quarante ans d'âge, d'adopter un ou plusieurs enfants au-dessous de 5 ans, pupilles de l'Assistance publique ou nés de père ou mère inconnus. Il y a là une innovation excellente et d'un caractère nettement familial. On peut regretter seulement que la légitimation adoptive ne soit pas permise aux époux de moins de 40 ans quand il est d'ores et déjà médicalement certain que leur union demeurera stérile.

L'allocation de « la mère au foyer », quoique peu élevée, — un dixième du salaire moyen départemental, — pourra produire d'heureux résultats pour la vie familiale ouvrière si les femmes demeurées chez elles en profitent pour mieux tenir leur ménage, rendre leur logis plus attrayant, élever leurs enfants avec plus de soin, plus de suite, plus d'autorité. Quelques francs de plus chaque jour peuvent les y aider mais non y suffire. Il faut, en outre, qu'elles sachent et veuillent.

Si l'on voit bien, du reste, pourquoi cette allocation est réservée aux familles salariées, pour peu qu'elles vivent d'un seul salaire, on s'explique moins qu'elle ne leur soit pas accordée dans les localités rurales (art. 23). Le texte du Décret-loi (art. 14) semble indiquer que cette exclusion repose sur le fait que la vie et le logement coûtent moins à la campagne que dans les localités industrielles ; mais les salaires y sont aussi moins élevés et les femmes des salariés ruraux quittent leur foyer pour travailler comme celles des salariés de l'industrie, sous l'empire des mêmes besoins. Il eût été juste et utile de les encourager de la même manière à rester chez elles.

Et puis, pourquoi retirer l'allocation à la mère d'un seul enfant quand il atteint sa cinquième année, tandis que si elle

en avait d'autres, elle continuerait de toucher tant que le dernier n'aurait pas 14 ans révolus ? Si c'est une pénalité, où est la preuve de la faute ? Rien ne dit que cette stérilité relative soit volontaire. Si elle l'est, croit-on la faire cesser par la simple promesse de quelques francs de plus par jour pendant quelques années ? C'est enfantin, non sans quelque chose d'odieux. Il y a là des retouches urgentes à faire.

A retoucher également, — ou plutôt à faire disparaître et à remplacer par des dispositions mieux étudiées, — les douze articles relatifs au « contrat de travail à salaire différé » (art. 63 à 74). Les objections que nous élevions ici-même, il y a un an, contre le carnet de travail à salaire différé, ne militent pas moins fortement contre cet étrange contrat, imposé par la loi aux prétendus contractants sans leur consentement et qui ne les oblige à rien, mais qui inscrit d'office, au passif de la succession de l'un d'eux, un capital représentant des salaires, c'est-à-dire des revenus. Quels fruits pourront bien produire de telles incohérences économiques, juridiques et sociales ? Voilà le salariat introduit dans la famille, le caractère d'associés refusé à ses membres et sa porte grande ouverte à la discorde.

Il s'agit, en effet, d'assurer une rémunération équitable aux descendants âgés de plus de 18 ans et qui demeurent chez leurs parents pour collaborer à l'exploitation familiale « sans être associés aux bénéfices et aux pertes » et sans recevoir de salaire en argent. On ne se demande même pas s'il est possible que, membres de la société familiale exploitante, ils ne soient pas associés aux bénéfices et aux pertes qu'elle fait. En réalité, cela est impossible et, par suite, on légifère là pour une situation qui n'existe pas ; mais passons. Que leur donne-t-on ? Un salaire dont leurs parents et, peut-être eux-mêmes, n'ont pas voulu. En outre, on en retranche arbitrairement la moitié, comme s'ils étaient sûrs de retrouver cette moitié dans l'héritage augmenté grâce à leur travail. Non moins arbitrairement, on leur retire ce salaire à la fin de leur dixième année de collaboration : dès lors, s'ils continuent, ce sera gratis ! Après quoi, on leur dit d'attendre que leur père, chef d'exploitation, soit mort : alors seulement sur sa succession, ils toucheront ce fameux salaire, s'il y a de quoi, — et rien ne le leur garantit. Je les vois d'ici en face de leurs cohéritiers !

Prenons un exemple. Voici un fils qui, de 18 à 35 ans, a cultivé avec son père la ferme familiale, ses frères et sœurs étant établis ailleurs. Il a droit à dix années de demi-salaire, ce qui, dans son département, représente 20.000 fr. Il perd donc, son service militaire déduit, 5 années de demi-salaire, ce qui fait

10.000 fr. Croit-on qu'il trouvera cela juste et sera pleinement satisfait ? Croit-on que ses cohéritiers, obligés de lui payer 20.000 fr. avant tout partage, ne trouveront pas la somme excessive et ne se débattront pas avec acharnement ? Dans bien des cas, cette créance jointe à sa part d'héritage englobera la moitié et plus de la succession. On aura tôt fait de prétendre qu'il a profité de sa présence pour soutirer de l'argent au père et accaparer ainsi tout l'héritage ou peut s'en faut. C'est la brouille et ce qui s'ensuit.

Il peut arriver aussi que le père se retire, laissant la ferme à son collaborateur. Celui-ci n'a droit à rien. On peut donc exiger qu'il paie le cheptel, tant mort que vif, et le mobilier que le père laisse dans la ferme. Le père n'a pas d'autres biens ; il a besoin de cela pour vivre et les autres enfants ne tiennent pas à l'avoir à leur seule charge. Voilà un nouveau sujet de dispute. Dix ans plus tard, le père meurt, ayant mis son bien en viager pour grossir ses revenus, comme c'était son droit. Où sont les 20.000 fr. « différés » ?

« Cela n'arrivera pas », dira-t-on. Je le souhaite ; mais à qui connaît la pauvre nature humaine, sa cupidité, ses jalousies, ses suspicions, ses colères, ses rancunes, ses aigreurs, ce souhait peut sembler téméraire. Et que d'exemples différents nous pourrions imaginer avec plus de vraisemblance encore, en attendant que la jurisprudence mette en lumière les déceptions et les animosités que le « salaire différé », — à temps ou à perpétuité, — engendrera dans les familles ! Pour ma part, je crains que l'on n'ait jeté là, sur la famille rurale, le pavé de l'ours.

Le prêt au mariage paysan, tout au contraire, mérite d'être loué sans réserve. Tout au plus peut-on regretter qu'on l'ait un peu étroitement limité de 5.000 à 20.000 fr. Pourquoi 5.000, si le ménage n'a besoin que de 1.000 ? Pourquoi 20.000 s'il doit s'établir dans une exploitation de moyenne grandeur, — 30 à 40 hectares, — et acheter à la fois le mobilier, l'outillage et une partie des bestiaux indispensables, ce qui représente peut-être une quarantaine de mille francs ? La formule « de 1.000 à 40.000 fr. » eût été plus souple sans être plus dangereuse, dès lors que le prêt n'est accordé qu'après enquête et dans la mesure où il est justifié par les besoins et les moyens des emprunteurs.

Peut-être aussi aurait-on pu exiger moins de paperasses et proportionner à l'importance du prêt le délai d'amortissement, fixé à 20 semestres, quelle que soit la somme prêtée. Mais ce sont là des points de détail. Tel quel, ce prêt à faible intérêt, — 4,25 %, — à terme de longueur moyenne, amortissable par semestres et progressivement réductible à chaque naissance

d'un enfant, de telle sorte que la cinquième libère totalement les emprunteurs, est une institution excellente aussi bien pour la famille rurale en elle-même que pour son maintien à la terre et pour sa fécondité.

IV. — MESURES PÉNALES

Ces mesures concernent l'avortement, les stupéfiants, l'alcoolisme et la pornographie. Tous les faits qu'elles visent sont déférés aux tribunaux correctionnels.

En ce qui regarde l'avortement, les pénalités antérieures sont aggravées. Les professionnels, — médecins, pharmaciens, sages-femmes, commerçants, etc..., — une fois condamnés comme auteurs ou comme complices, cessent, pendant cinq années au moins, de pouvoir exercer leur profession. Les témoins sont dégagés du secret professionnel. Des précautions sont prises contre la vente au public de remèdes, substances ou objets réservés aux médecins et chirurgiens et contre les abus que ceux-ci pourraient commettre. La surveillance des cliniques et maisons d'accouchement est rendue plus stricte.

Des aggravations analogues sont édictées contre le commerce des stupéfiants et contre les infractions en matière d'alcoolisme. Le nombre des cafés, bars et autres débits de boissons est limité à un pour 300 habitants agglomérés ou 600 dispersés.

Quant à la pornographie, tous les « écrits, dessins, affiches, gravures, peintures, photographies, films, clichés, disques phonographiques, matrices, reproductions, emblèmes, objets ou images contraires aux bonnes mœurs », sont interdits sous des peines sévères (art. 119). Visiblement, on s'est ingénié pour ne rien laisser échapper à cette rigueur. Le simple étalage public, confère aux officiers de police judiciaire le droit de lacérer les affiches et de saisir les autres objets avant toute poursuite. Les associations reconnues d'utilité publique, autorisées par leurs statuts à défendre la moralité publique et agréées pour cela par les ministres de l'Intérieur et de la Justice, reçoivent le droit de poursuivre les délinquants.

A vrai dire, il n'y a guère de réellement intéressant en tout cela que cette dernière mesure, pour peu que les ministres ne soient pas trop chiches de leurs décisions. Les lois répressives, en effet, ne valent que par la façon dont on les applique. Il y a beau temps que les autorités administratives disposent de moyens efficaces pour lutter contre le dévergondage des mœurs. Elle ne s'en sont pas servi ; et c'est ainsi que le mal s'est aggravé

au point de mettre en péril non seulement le bon renom de la nation française, mais sa vitalité même et son existence. Espérons que ces autorités changeront désormais de conduite. Les associations de défense contre l'immoralité sont faites, au contraire, pour agir : on peut donc espérer qu'elles agiront, pour peu qu'on leur en donne les moyens ; et il n'est guère à craindre qu'elles en abusent, tant le désordre, sur ce terrain, trouve souvent de complicités et de tolérances jusque chez ceux qui le combattent.

V. — CONCLUSION

Tel est le Code de la Famille, objet, dès sa promulgation, de louanges et de critiques également excessives. C'est une œuvre saine, bienfaisante, un premier pas, une première étape dans la voie qu'il fallait prendre, mais rien de plus. Une mise au point, facile dans l'ensemble, en ferait disparaître les défectuosités.

Si l'on s'en tenait là, toutefois, le mal dont la France se meurt ne serait qu'atténué et ralenti. Il est dans la natalité, sans doute ; mais s'il y est, c'est qu'il a d'abord envahi les âmes et les familles. Pour le guérir, il faut donc premièrement guérir les âmes et restaurer la famille. C'est une seconde étape, singulièrement plus importante que la première, et qu'on doit aborder courageusement tout de suite pour la parcourir aussi rapidement que le permettront les circonstances. Faisons confiance pour cela au gouvernement nouveau.

Ce qui manque au Code de la Famille, il faut le faire entrer dans notre législation : rendre à Dieu et à la religion leur place dans les écoles et les foyers ; refondre la loi sur le mariage civil en tenant compte du mariage religieux ; abolir le divorce ; mettre fin aux empiètements de l'école sur les droits de la famille et rendre à celle-ci la haute main sur l'éducation des enfants, quelque degré d'enseignement qu'ils suivent ; refondre dans un sens familial la législation sur la paternité, la filiation, les successions et la tutelle ; doter de lois spéciales les communautés familiales exploitantes de l'agriculture, de l'industrie et du commerce ; instituer, enfin, le vote familial, car les chefs de famille sont les représentants naturels des neuf dixièmes de la nation, tandis que les électeurs individuels d'aujourd'hui, fictivement assimilés à la nation, mais, en fait, simples fonctionnaires chargés par la loi d'élire les législateurs et les membres des Conseils administratifs, ne représentent absolument rien.

De cette seconde étape, déjà heureusement abordée depuis l'armistice, dépend l'avenir de la France. Elle vivra, prospérera

et durera dans la mesure où les réformes que nous venons d'énumérer, seront entreprises, poursuivies et achevées en temps utile. Il n'y a là ni vaticination, ni conjecture, mais conclusion scientifiquement imposée par une trop longue expérience, c'est-à-dire par les faits mêmes qui ont amené d'abord la promulgation du « Code de la Famille », et ensuite l'action législative prudente et vigoureuse du gouvernement auquel préside le glorieux soldat et le grand Français qu'est le maréchal Pétain.

J. du Plessis.
Doyen de la Faculté de Droit d'Angers.

La Démonstration catholique

A propos d'un livre récent

SOMMAIRE : I. Démonstration chrétienne et démonstration catholique. Différences.

II. La démonstration catholique par les notes de l'Église depuis la Réforme. Brève analyse de l'ouvrage de M. Thils sur ce sujet. Deux autres voies de démonstration catholique.

III. Moyen de rendre efficace la démonstration catholique par les notes : La méthode de transcendance. Une marque de l'Église à la portée de tous.

I. — DÉMONSTRATION CHRÉTIENNE ET DÉMONSTRATION CATHOLIQUE

On sait ce que les apologistes catholiques entendent par *Démonstration catholique*. Après avoir prouvé, dans un premier traité, dit *Traité de la vraie religion*, l'origine divine du christianisme aux infidèles et aux incroyants de tout genre, l'apologiste se tourne vers les fidèles des Confessions chrétiennes autres que le catholicisme pour leur démontrer que le vrai christianisme, le christianisme intégral, celui qui seul peut se réclamer légitimement de Jésus-Christ pour tout ce qui le constitue essentiellement, est le christianisme catholique, l'Église catholique romaine.

Cette apologétique à deux degrés n'a été scientifiquement organisée que dans les temps modernes, après l'apparition du protestantisme. Autrefois, lorsque surgissait une nouvelle hérésie, on se contentait de la réfuter en particulier, sans tenter une démonstration générale de la vérité de l'Église catholique par rapport à toutes les autres sectes chrétiennes, sans chercher à déterminer les marques par lesquelles on peut distinguer sûrement et sans trop de difficulté l'Église véritable des Églises fausses. Les ravages opérés dans les masses catholiques par la Réforme protestante, amenèrent les apologistes à fixer ces marques. C'est pourquoi, bien que la démonstration chrétienne ou traité de la vraie religion précède logiquement la démonstration catholique, c'est celle-ci qui a été élaborée la première, dès le XVIe siècle. Au XVIIe siècle, les deux apologétiques sont

nettement distinguées. Leur dissociation définitive est un fait accompli au XVIII[e] et devient désormais classique.

On devine aisément que chacune des deux apologétiques comporte une méthode différente. Quand on s'adresse à des infidèles et à des incroyants, les arguments auxquels on a recours pour les convaincre doivent être d'ordre purement rationnel, puisqu'ils n'admettent pas la révélation divine et ses deux sources, l'Écriture sainte et la Tradition. Celles-ci peuvent sans doute être utilisées, mais à titre de documents purement humains, dont il s'agit d'établir, au préalable, la valeur historique. Au contraire, si l'on a affaire à des chrétiens dissidents, recevant comme un dogme l'inspiration divine des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, on peut puiser directement des preuves dans ces écrits, dont l'autorité est pour eux indiscutable. C'est le cas, par exemple, pour les Protestants *orthodoxes*, pour ceux qui reconnaissent encore la Bible comme un livre divin et n'ont pas été atteints par le rationalisme et le modernisme. C'est le cas aussi pour l'ensemble des Orientaux séparés et spécialement pour le groupe le plus important d'entre eux, celui des Gréco-Russes. Ces derniers admettent non seulement l'inspiration de l'Écriture sainte, mis à part les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, dont l'origine divine est niée ou contestée, de nos jours, par la plupart des théologiens russes et par quelques théologiens grecs, mais encore la tradition de l'Église des huit premiers siècles, telle qu'elle s'exprime dans les définitions des sept premiers conciles œcuméniques, l'enseignement commun des Pères grecs et latins, la législation canonique, les pratiques et les coutumes universellement reçues durant la période indiquée.

Il suit de là que, si l'on peut réduire à un seul genre la démonstration chrétienne, bien qu'il puisse y avoir des variétés suivant les catégories d'infidèles ou d'incroyants, la démonstration catholique se laisse plus difficilement ramener à l'unité. On ne discutera pas avec un Protestant comme avec un Gréco-Russe. Et si, au lieu d'un Gréco-Russe, on a devant soi un Nestorien, n'admettant que les deux premiers conciles œcuméniques, ou un Monophysite jacobite, recevant aussi le troisième, le point de vue changera également. Il semble, dès lors, qu'il soit prudent d'établir plusieurs démonstrations catholiques suivant la catégorie de dissidents que l'on vise, au lieu de chercher une démonstration idéale, valable pour tous et permettant à tous, même aux moins cultivés, à ceux que l'on appelle les *rudiores*, de reconnaître facilement la véritable Église et de la distinguer

sûrement des Églises fausses. C'est cependant cette démonstration catholique idéale que les apologistes ont essayé de mettre sur pied depuis le XVIe siècle. Y ont-ils réussi ? On trouvera la réponse en parcourant l'ouvrage de M. l'abbé Thils intitulé : *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme* (1). Paru il y a trois ans à peine, l'ouvrage a déjà fait sensation parmi les théologiens. A notre avis, il est appelé à exercer une influence profonde sur la rédaction des futurs traités de démonstration catholique. Il est impossible, en effet, que les apologistes de l'avenir ne soient pas impressionnés par les conclusions qui se dégagent de l'enquête approfondie et vraiment exhaustive de M. Thils sur l'histoire de la démonstration catholique par la méthode dite des notes de la véritable Église. Ces conclusions sont telles qu'on est amené à se demander si les apologistes ne se sont pas engagés dans une véritable impasse depuis quatre siècles en voulant suivre cette voie.

II. — LA DÉMONSTRATION CATHOLIQUE PAR LES NOTES DE L'ÉGLISE DEPUIS LA RÉFORME. DEUX AUTRES VOIES.

Comme l'indique M. Thils dans son avant-propos, la méthode se développe selon le syllogisme suivant : Jésus-Christ a doté son Église de quatre traits distinctifs : l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité ; or l'Église catholique romaine est la seule à posséder ces quatre notes ; c'est donc elle qui est la véritable Église du Christ, à l'exclusion des autres Confessions chrétiennes, — luthéranisme, calvinisme, anglicanisme, orthodoxie orientale, — qui en sont dépourvues. Telle est l'expression dernière la plus générale, la plus simple et la plus commune de la méthode, celle qu'on trouve habituellement dans les manuels actuels d'apologétique. Ce n'est pas du premier coup qu'on est arrivé à cette formule limpide, qui cache tout un monde de difficultés.

(1) Gustave Thils, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, grand in-8º de LIII-381, Gembloux, J. Ducolot, 1937. Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Louvain pour le grade de maître en théologie. Bien qu'il ne soit pas parfait du point de vue de la rédaction — il y a beaucoup de répétitions, et il faut reconnaître qu'il était difficile de les éviter, vu le sujet et la division adoptée, — l'ouvrage est très riche de contenu. L'auteur a dépouillé à peu près tous les traités *De Ecclesia* parus depuis le XVIe siècle. Leur seule énumération remplit 25 pages en petits caractères. Du point de vue bibliographique cette liste est des plus précieuses.

Tout d'abord, l'élaboration de la majeure a été fort longue et fort compliquée. Il a fallu déterminer la notion de note comme distincte de la notion de propriété en général ; fixer les conditions que doit réaliser une note pour remplir son rôle de trait distinctif de la véritable Église ; chercher le nombre des notes. Sur ce dernier point, on a tâtonné longtemps, contrairement à ce que l'on pourrait croire en voyant l'unanimité actuelle sur les quatre marques énumérées au IXe article du symbole de Nicée-Constantinople. « Au XVIe siècle, les défenseurs de l'Église de Rome énumèrent deux, trois, quatre, sept, dix, quinze, voire cent signes. Ceux-ci ont été ramenés à quatre au cours de l'époque moderne. A l'examen, il apparaît que cette réduction a été ébauchée dès le XVIe siècle, puis lentement réalisée au cours du XVIIe, admise unanimement vers 1800 et enfin stabilisée par les théologiens des XIXe et XXe siècles. Ce travail, l'*unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* du Symbole l'a provoqué et dirigé dès la Réforme (1). »

Plus grosse de conséquences et plus laborieuse a été la fixation des conditions des notes. Les théologiens actuels exigent que les notes soient plus immédiatement connues que l'Église *(notiores Ecclesia)* et facilement perceptibles par tous les hommes *(obviæ omnibus, etiam rudioribus)* ; qu'elles appartiennent exclusivement à la véritable Église *(propriæ, non communes)* et en soient inséparables *(inseparabiles)*. Ce sont ces conditions qui ont mis au tourment les apologistes. Ils ont dû donner de chacune des quatre notes des définitions s'accordant avec ces conditions, et ils ne se sont pas entendus entre eux, en cette matière. Ils ne s'entendent pas encore de nos jours. C'est que leur démonstration a d'abord été dirigée contre les seuls Protestants. A partir du XVIIIe siècle, on a jeté aussi les regards sur l'Église gréco-russe, qu'on connaissait, du reste, fort mal. Dès lors, la révision des définitions s'est imposée et cette révision n'a pas été uniforme mais a varié suivant les auteurs. Devant ces complications, plusieurs apologistes ont dû avouer franchement que la seconde condition de la note, à savoir qu'elle doit être à la portée de tous les hommes, même des plus ignorants, n'était pas réalisable. Cette condition n'en continue pas moins à figurer dans tous les manuels.

La mineure de l'argument : *Or l'Église catholique romaine est la seule à posséder ces quatre notes*, devait fatalement se ressentir de l'imprécision de la majeure et des retouches multiples et variées qu'on lui a fait subir suivant les époques et

(1) THILS, *op. cit.*, p. 97.

suivant les auteurs. M. Thils remarque que cette mineure a revêtu trois formes différentes : 1° la forme absolue et exclusive, celle qu'on vient d'entendre : *Or l'Église romaine est la seule à posséder ces quatre notes ;* 2° la forme négative : *Or aucune des Églises autres que l'Église catholique romaine ne possède ces quatre notes, surtout si on les prend toutes ensemble ;* 3° la forme comparative : *Or l'Église catholique romaine possède chacune de ces notes à un degré notoirement supérieur à celui qu'on peut trouver dans n'importe laquelle des autres Églises dissidentes.* De ces trois procédés c'est le premier qui a été le plus fréquemment employé jusqu'à nos jours. Le procédé négatif est aussi courant, à partir du XIXe siècle. Seul le procédé comparatif apparaît rarement à l'état franc ; mais il se glisse souvent subrepticement dans les deux autres méthodes. Tel auteur, après avoir établi en principe que l'Église orientale dissidente est dépourvue de la note de sainteté, que cette note ne se trouve que dans l'Église romaine, en vient à concéder que chez les dissidents orientaux on découvre une certaine sainteté, voire même quelques saints à vertus héroïques. On fait des concessions analogues pour les trois autres notes, dont on amenuise de plus en plus le contenu positif par des distinctions subtiles et compliquées pour établir que, si les sectes dissidentes ont une certaine participation aux notes, elles n'en possédent pas l'élément essentiel, qui reste le monopole de l'Église catholique.

Ainsi une démonstration qui devait être claire, facile, accessible à tous, a fini par devenir très compliquée et sujette aux retouches arbitraires. Les apologistes sont tombés encore dans d'autres défauts. Ils ont brouillé les méthodes. En soi, la démonstration par les quatre notes suppose la méthode dogmatique. Les éléments, en effet, en sont empruntés à un document officiel du magistère ecclésiastique, leur signification doit être déterminée non *a priori*, mais d'après les sources de la Révélation chrétienne : Écriture et Tradition. C'est bien ainsi qu'on a commencé à procéder, au XVIe siècle. Mais au cours du XVIIe, non seulement le raisonnement *a priori* a été juxtaposé aux signes de source scripturaire et patristique, mais il s'est aussi insinué dans chacune des marques tirées du Symbole et, parfois, les a rationalisées (1) ». Cette rationalisation s'est poursuivie depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours. On a pratiquement séparé les quatre notes de leurs attaches scripturaires et traditionnelles pour les considérer en elles-mêmes, dans leur

(1) *Op. cit.*, p. 71.

concept propre. On en est arrivé à déclarer qu'une société religieuse, comme est l'Église, devait, *de par sa nature*, posséder la sainteté, l'universalité, l'unité, l'ancienneté ou apostolicité, et l'on a défini chacune de ces notions d'après des données rationnelles. On a exploité à fond ces concepts. Les uns y ont trouvé plus, les autres moins. Quelques-uns ont voulu établir un lien entre les quatre marques et les quatre causes de la métaphysique aristotélicienne. D'après le P. Gardeil, l'Église a pour cause finale sa mission de sanctification et de glorification ; pour cause efficiente l'apostolat, au sens étymologique du mot ; pour cause matérielle, les hommes, ses sujets ; pour cause formelle enfin, l'autorité qui s'exerce par le magistère, le ministère et le gouvernement ecclésiastiques. La sainteté correspond à la cause finale ; l'apostolicité, à la cause efficiente ; l'universalité à la cause matérielle ; l'unité, à la cause formelle (1). Mais sur ce point, un disciple du P. Gardeil, le P. A. de Poulpiquet, ne s'entend pas complètement avec son maître. C'est sans doute aussi en raisonnant *a priori* qu'un théologien du début de notre siècle, le P. L. De San, est arrivé à distinguer quatorze espèces de catholicités (2). Comment les *rudiores* se reconnaîtraient-ils dans ces divisions et subdivisions interminables ?

Somme toute, en écrivant l'histoire de la démonstration catholique par les quatre notes, M. Thils paraît bien avoir dressé le procès de cette méthode. Il a soin, du reste, de nous rappeler que l'apologiste catholique, pour démontrer la vérité de l'Église catholique romaine, dispose de deux autres voies, qui se présentent à la fois comme plus solides et plus faciles, voies dont il ne s'est pas occupé spécialement et qu'il signale simplement en passant.

C'est d'abord la *voie historique*, qui consiste à démontrer que l'Église catholique actuelle réalise le plan divin de l'Église, tel qu'il est consigné dans l'Écriture sainte et la Tradition des premiers siècles chrétiens. Pour aller au plus court, les apologistes se contentent souvent de prouver que la véritable Église doit avoir un seul chef visible suprême, qui est Pierre et son successeur, l'évêque de Rome. L'Église catholique seule possède Pierre, cette pierre sur laquelle Jésus a bâti son Église, suivant l'adage ancien : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia : Où est Pierre, là est l'Église.* Ce chemin rapide de la primauté, cette *via primatus* peut tout aussi bien s'encadrer dans une argumentation dogmatique que dans une argumentation rationnelle,

(1) *Op. cit.*, p. 115.
(2) *Op. cit.*, p. 322.

suivant la condition des adversaires qu'il s'agit de convaincre : croyants dissidents ou incrédules.

Il reste une troisième voie, qui a les faveurs d'un bon nombre d'apologistes depuis le concile du Vatican : c'est la voie dite *empirique*, *via empirica*. Elle consiste à présenter le fait actuel de l'Église catholique comme un miracle d'ordre moral, qui indique sa divine origine. Cette méthode est d'ordre rationnel. Elle s'adresse à tous : croyants ou incroyants. Elle montre que l'Église catholique est, par elle-même, un puissant motif de croire à son origine divine. Élaborée par le cardinal Deschamps, archevêque de Malines, elle a été consacrée, grâce à son intervention, par un passage de la Constitution *De fide catholica* du concile du Vatican : « L'Église, dit le concile, est par elle-même, c'est-à-dire par sa merveilleuse propagation, par sa sainteté éminente et sa fécondité inépuisable en toute sorte de biens, également par son unité catholique et son inébranlable stabilité, un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfragable de sa mission divine. » On a pu découvrir dans ce passage une allusion transparente aux quatre notes indiquées dans le Symbole. Mais ce que dit le concile se présente comme indépendant du Symbole, comme aussi de tout autre document dogmatique. Les qualités de l'Église qu'il signale sont considérées comme des faits palpables, qui s'imposent à la réflexion de tout homme, qu'il soit croyant ou incroyant. Il s'agit d'un miracle moral qui décèle le doigt de Dieu. Nous ne sommes plus, à proprement parler, dans le traité de la démonstration catholique, mais dans celui de la vraie religion.

III. — LA MÉTHODE DE TRANSCENDANCE. UNE MARQUE DE L'ÉGLISE A LA PORTÉE DE TOUS

M. l'abbé Thils termine son enquête magistrale par cette réflexion : « La *via notarum* a causé bien des déboires aux apologistes. Est-ce à dire qu'elle soit totalement dépourvue d'efficacité ? C'est là un autre problème. Les difficultés que son application a manifestées proviennent, au fond, de son caractère d'argument historique. Mais est-on autorisé, pour autant, à lui dénier toute valeur ? On peut, et il faut, selon nous, en douter (1). »

Nous sommes pleinement de l'avis de M. Thils. Nous pensons qu'il existe un moyen de rendre efficace contre toutes les Églises

(1) *Op. cit.*, p. 349.

dissidentes la démontration par les quatre *notes* ou *propriétés* marquées dans le Symbole. Nous disons : *notes* ou *propriétés*, parce que le moyen que nous allons indiquer fait abstraction de la distinction entre les propriétés et les notes, source de tant de difficultés et de définitions arbitraires. Ce moyen, nous l'appellerons *la méthode de transcendance.* Il correspond à la méthode comparative signalée plus haut, mais présentée sous la forme spéciale que voici :

Les Églises dissidentes qui reçoivent le symbole de Nicée-Constantinople et méritent encore, pour ce motif, le nom de chrétiennes, admettent toutes que Jésus-Christ n'a voulu fonder qu'une seule Église. C'est là un point sur lequel elles s'accordent avec l'Église catholique. Une fois ce point admis comme hors de discussion, — et il est inclus implicitement dans le Symbole, qui professe une Église une, — on raisonnera ainsi :

Il est indubitable que les quatre qualificatifs donnés à l'Église dans le symbole de Nicée-Constantinople expriment des propriétés, des perfections de la véritable Église, quelque chose de positif qu'il est mieux d'avoir que de ne pas avoir. Comme il n'y a qu'une seule Église véritable, il est évident que cette Église véritable sera celle qui possédera au plus haut degré, à un degré notoirement supérieur comparativement aux autres Confessions chrétiennes, chacune des perfections signifiées par les quatre épithètes en question. Quelle que soit la définition donnée de chacune d'elles, *pourvu qu'il s'agisse d'un élément positif, de quelque chose qu'il est mieux d'avoir que de ne pas avoir, d'une perfection extérieurement vérifiable en quelque façon*, par exemple d'unité dans tous les domaines (foi, gouvernement, concorde et charité) ; de sainteté dans les moyens, les effets, les manifestations charismatiques et miraculeuses ; d'aptitude à l'universalisme, d'apostolat conquérant et de diffusion actuelle dans l'espace (catholicité) ; de titres divers à se réclamer des apôtres et de l'Église ancienne antérieure aux schismes (apostolicité), la véritable Église sera celle qui l'emportera manifestement de beaucoup sur les autres en ces diverses perfections (1).

Il ne s'agit pas d'établir que les autres Églises n'ont rien de bon, qu'elles ne possèdent à aucun degré chacune des perfec-

(1) En bonne critique, le sens des quatre épithètes est à déterminer d'après la signification que l'auteur du symbole dit de Nicée-Constantinople (qui, comme l'on sait, n'est pas un concile œcuménique), et les conciles œcuméniques qui l'ont approuvé pouvaient avoir en vue. Fixer cette signification d'après les documents de la période patristique peut n'être pas toujours facile. Par l'explication que donne saint Cyrille de Jérusalem

tions indiquées dans le Symbole. Mais il faut montrer que, si l'on trouve trace, chez elles, de chacune ou de quelqu'une de ces perfections, elles y existent à un degré notoirement inférieur à celui qu'on constate dans l'Église catholique ; *degré notoirement inférieur et, par conséquent, insuffisant, puisqu'il ne peut exister qu'une seule véritable Église.* Ce bien notoirement inférieur, qu'on découvre dans les Églises dissidentes, s'explique aisément par la miséricordieuse condescendance de Dieu, qui, ayant égard à la bonne foi d'un très grand nombre d'âmes nées et élevées dans le schisme et l'hérésie, n'a pas voulu que les sectes schismatiques ou hérétiques fussent totalement dépourvues des richesses de la Rédemption et des biens spirituels acquis par le Sauveur, mais en conservassent plus ou moins selon leur degré de ressemblance avec l'Église catholique. La supériorité de l'Église catholique en toute sorte de biens, de perfections, d'éléments positifs, sur les autres sectes chrétiennes s'avérera écrasante et visible pour quiconque aura l'occasion et les moyens de faire la comparaison avec les dispositions que suppose la bonne foi et que soutiendra la grâce de Dieu. Ces parcelles des biens divins, qu'on trouve dans les Églises dissidentes, ne sont pas, du reste, la propriété de ces Églises considérées comme telles, mais appartiennent réellement à la véritable Église, qui possède la plénitude des moyens de sanctification et de salut.

On trouvera peut-être que cette méthode de découvrir la véritable Église n'est pas facile ; qu'elle n'est pas à la portée des *rudiores* et qu'elle suppose bien des études et des recherches, beaucoup de réflexion. Sans doute ; mais la question est de savoir s'il existe un moyen rapide, facile, à la portée de tous et en même temps scientifique, par lequel les âmes de bonne foi vivant dans les Églises séparées peuvent découvrir la véritable Église. N'est-ce pas le tort des apologistes d'être partis de cet *à priori*, véritable cause de leurs déboires dans l'élaboration de la démonstration par les quatre notes ? Pour attirer dans l'organisme visible de la véritable Église les âmes de bonne foi vivant dans le schisme et l'hérésie et *appartenant déjà à cette Église par la préparation et le désir implicites du cœur*, Dieu a bien des moyens qui ne rentrent pas dans le cadre

---

de l'adjectif *catholique* on peut conclure que déjà les Pères ont commencé à exploiter dans tous les sens possibles le concept exprimé par chacun des quatre qualificatifs. Les théologiens postérieurs n'ont fait que les imiter. Nous pensons qu'il est possible de déterminer une signification *minima* de chaque épithète, qui était communément reçue dans l'ancienne Église.

d'une démonstration scientifique stricte. L'expérience ne nous apprend-elle pas que ce qui attire le plus ordinairement à l'Église catholique les fidèles des Églises séparées, tout comme, du reste, les infidèles et les incroyants, ce sont les œuvres de charité exercées par les catholiques, la dignité et la sainteté de vie du clergé et des religieux catholiques, la piété sincère et profonde de l'élite catholique ? Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit dans l'Évangile : « *C'est à cela que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous vous aimez les uns les autres ?* (Joa., xiii, 35). Et encore : *Vous les reconnaîtrez à leurs fruits... Un bon arbre porte de bons fruits* (Matth., vii, 16-17). On est quelque peu étonné que les apologistes aient fait si peu attention, dans leurs essais de démonstration catholique, à ce signe indiqué par Notre-Seigneur lui-même. Il est vrai que ce signe rentre, de soi, dans la note de sainteté. Mais n'y aurait-il pas intérêt à le faire sortir d'une démonstration par ailleurs fort compliquée, pour le faire ressortir davantage ? Et n'aurions-nous pas là la note de la véritable Église accessible à tous, même à ceux que l'on qualifie de *rudiores ?*

D'autres réflexions et suggestions nous sont venues à l'esprit en parcourant l'ouvrage de M. Thils. Nous en parlerons dans un prochain article.

M. Jugie, A. A.

Christianisation de l'Enseignement en Espagne

L'œuvre de la Révolution. La révolution marxiste espagnole a eu sa base la plus solide et sa propagande la plus efficace dans les centres enseignants, que, par une incurie suicidaire, l'État avait laissé conquérir par l'athéisme. Plus que dans le déséquilibre économico-social, plus que dans les systèmes de Karl Marx, plus que dans les organisations ouvrières, ouvertement révolutionnaires, ouvertement tolérées et favorisées aux derniers temps de la Monarchie.

La rébellion était enseignée aux frais de l'État par des professeurs à chaire comme Fernando de los Rios, Jimenez Asua et Negrin, de bien triste renom par la suite ; on combla de privilèges l'association laïque de la F. U. E. (Fédération Universitaire Espagnole) ; les grèves d'étudiants restaient impunies et le drapeau rouge flottait sur l'Université, quand bon leur semblait. L'Institution libre de l'Enseignement, athée et maçonnique, règnait au ministère de l'Instruction Publique ; elle distribuait les chaires des Universités et des Lycées à ses membres ; et par l'entremise de la Junte d'Extension des Études, organisme officiel, mais tenu par les membres de l'Institution, avait en mains privilèges et faveurs, voyages à l'étranger, bourses d'études, éditions de livres..., etc. ; filets où l'on pouvait pêcher les meilleurs élèves de la Jeunesse studieuse.

Même évolution dans les Écoles Normales : on les avait transformées en centres marxistes ; quelques professeurs catholiques gênaient ; on les élimina ; les nouvelles générations de maîtres étaient, pour les villages, les semeurs de l'esprit russe, antichrétien et antiespagnol ; le premier Directeur de l'Enseignement primaire sous la République, Adolphe Llopis, donnait des directives, comme celle-ci : « Le maître parfait est le franc-maçon parfait. » « Être vraiment éducateur c'est être franc-maçon. » Francs-maçons furent les Ministres républicains de l'Instruction publique. Et cela suffit à indiquer la direction que prit l'enseignement.

Officiellement, il était neutre, laïque ; en réalité, athée (sauf le groupe assez nombreux et vaillant des Maîtres catholiques). Dans les écoles, on enseignait l'athéisme, parfois, comme dans les écoles d'Hospitalet (Barcelone), en conseillant de profaner des crucifix et en y habituant. Dans les rues de Madrid, nous voyions souvent défiler des enfants, maîtres en tête, poing levé et chanter : « Nous ne voulons pas Dieu, nous voulons le socialisme, c'est mieux. » On reçut le président Alcala Zamora lui-même dans certain groupe scolaire au chant de l'*Internationale*. Ailleurs l'élève à son arrivée disait pour saluer : « Il n'y a pas de Dieu » et le maître répondait : « Et il n'y en a jamais eu ».

* * *

Réaction catholique. Tel est l'enseignement que trouva l'Espagne, quand, selon la phrase de Pie XII, « avec les marques distinctives de son esprit si noble, qui sont la générosité et la franchise, elle se leva pour défendre les idéals de la Foi et de la Civilisation chrétienne », décidée à mourir plutôt qu'à renier sa tradition et son essence. Elle avait à démolir tout ce que la République athée avait élevé pour faire disparaître notre histoire et notre foi ; elle avait à démontrer, par des faits, la fausseté de cette phrase arrogante, par laquelle Azaña avait voulu sceller le tombeau de l'âme espagnole : « L'Espagne a cessé d'être catholique » ; et en face, comme but des orientations nouvelles et des aspirations de la lutte, lancer l'autre phrase, diamétralement opposée, de Franco : « L'Espagne, plus elle sera chrétienne, plus elle sera espagnole. »

Et Franco a commencé en christianisant les écoles.

Aussitôt, en toute hâte, seize jours après que le Mouvement a éclaté, le Conseil provincial de Navarre porte un décret pour toute l'étendue de son territoire, dont voici les points :

1° Tous les Maires et Conseils, qui ne l'ont pas encore fait, doivent procéder immédiatement à la remise du saint Crucifix dans leurs écoles, en l'endroit le plus en vue des salles.

2° Dans toutes les écoles de Navarre sera rétabli l'enseignement catholique.

3° On ne tolérera dans les écoles aucun enseignement opposé à la Religion catholique, à l'unité de la Patrie et au principe d'autorité.

4° Tous les collèges et écoles, dirigés par des Ordres religieux, qui auraient été fermés, seront rouverts et fonctionneront librement.

5º Reste prohibée la coéducation dans les écoles, sauf dans les écoles mixtes, dont les élèves sont peu nombreux.

6º On révisera toutes les nominations de maîtres, dont l'activité sera signalée à l'encontre des principes des décisions ci-dessus.

Ces normes données pour une province qui possède un régime scolaire spécial, furent transformées en lois générales pour toute la nation. Le 19 août 1936 est décrétée l'hispanisation de l'école, avec tout ce que ce mot signifie : retour à ce qui avait toujours existé avant la République. Le 24 septembre, par un autre décret, « on explique clairement que l'enseignement de la Religion et de l'Histoire Sainte sont obligatoires ». On reprit, par décret, la coutume de la prière au début et à la fin des classes. On commanda d'expurger les bibliothèques scolaires, en bannissant les livres que, par impiété et par mercantilisme, les gouvernants antérieurs y avaient portés : livres communistes, livres antipatriotiques, livres d'éducation sexuelle telle que l'entendent les pédagogues de l'amour libre : désormais on ne permettra pas d'ouvrages « qui ne répondent pas aux principes sains de la Religion et de la Morale chrétiennes ». On commença l'épuration des maîtres (il y en eut sous la domination rouge, qui conduisirent les enfants à l'église, pour se moquer des images saintes, sur lesquelles ils firent des dessins obscènes), en constituant leur dossier et en destituant tous ceux dont on avait prouvé qu'ils avaient abusé de leur profession pour empoisonner les âmes de leurs élèves. On rétablit la coutume, dans les villages, de faire aller les enfants à la messe, les jours de fête, sous la surveillance des maîtres. A ces derniers, on prescrivit de célébrer, à des dates célèbres, des soirées et des séances de caractère religieux et patriotique. En un mot, on cherche à faire de l'école ce qu'elle doit être : la pépinière de citoyens, d'Espagnols, parfaitement pénétrés de l'essence de l'esprit particulier à notre peuple, catholique avant tout.

C'est ce but que l'on vise dans un autre décret spécial, promulgué vers la fin d'avril 1937 : « Dans le riche patrimoine de traditions populaires, manifestation vitale et authentique du génie national, figuré avec un relief marqué, — ciselé par les siècles continus, — la dévotion espagnole à la Vierge Marie, Mère de Dieu. »

« L'école manquerait à sa mission, essentiellement formatrice, si elle ne recueillait pas ces battements de cœur..., en les incorporant à la tâche pédagogique. En vertu de ses pouvoirs, la Commission de Culture et d'Enseignement a décidé :

« 1° Que dans toutes les écoles figurera une image de la Très Sainte Vierge, de préférence sous le vocable si espagnol de l'Immaculée ;

« 2e Durant le mois de Mai, suivant la coutume espagnole immémoriale, les maîtres feront avec leurs élèves l'exercice du mois de Marie devant l'image susdite ;

« 3° Tous les jours de l'année, à l'arrivée à l'école et au départ, les élèves salueront comme faisaient nos ancêtres : « Salut, très pure Marie », et les maîtres répondront : « Conçue sans péché ».

« 4° Tant que dureront les circonstances actuelles (de la guerre), les maîtres, tous les jours, feront une courte invocation à la Vierge, pour obtenir d'elle l'heureuse fin de la guerre. »

Le crucifix à l'école Il est une disposition, parmi celles que prit le Conseil provincial de Navare, transcrites ci-dessus, qu'on n'a pas reproduite dans une loi générale : la remise du Crucifix dans les écoles. On ne l'a pas reproduite parce que la pratique en a été partout antérieure à l'initiative de l'État : il eût été inutile d'ordonner ce qui s'était fait spontanément.

On avait arraché le Crucifix des classes, sous prétexte de respecter la liberté de conscience du maître et des élèves, par ordre du ministre franc-maçon Marcelino Domingo : il y eut des protestations de maîtres et de populations entières ; elles ne servirent de rien devant ceux qui prétendaient gouverner au nom du peuple. Les scènes qui se déroulèrent alors, resteront gravées pour toujours dans les cœurs : quelques maîtres, il est vrai, décrochèrent la sainte image au milieu des moqueries ; en général, il n'en fut pas ainsi ; maîtres et enfants, à genoux et les larmes aux yeux, demandaient pardon pour l'impiété officielle. En quelques endroits, on porta en procession le Crucifix de l'école à l'église paroissiale ; en d'autres, le maître en fit don aux enfants ; et chaque jour, l'un d'eux l'apportait à l'école, comme un objet personnel. Il y eut des Maires qui firent don d'un crucifix à tous les enfants pour qu'ils le portent sur la poitrine : cent crucifix, pour un qu'on avait enlevé.

Quant éclata le Mouvement national, l'instinct du peuple devina donc que la restauration religieuse devait commencer par où avait commencé l'apostasie de la République : par remettre le Crucifix dans les écoles. C'était l'époque des vacances d'été, et on n'attendit pas la reprise des Cours. Le 22 août 1936, le général commandant la 7e division ordonne : « Dans toutes les écoles sera rétabli le Crucifix, enlevé par les rouges » ;

et le Gouverneur de La Corogne : « Parce que espagnol et catholique sont deux concepts qui s'identifient dans l'histoire et dans la réalité de notre peuple, il est nécessaire que la Croix sacro-sainte, symbole de notre Religion, revienne en ces lieux et places d'honneur d'où jamais elle n'aurait dû sortir, et qu'elle y soit replacée avec tous les honneurs. » Ainsi le décidèrent les Municipalités et Conseils provinciaux de Badajoz, Burgos, Cordoue, etc.

La presse, chaque jour, remplissait ses colonnes de la description des fêtes organisées pour rétablir les crucifix : fêtes nationales, populaires, où se mêlèrent acclamations et larmes, autorités et multitudes. Dans les hameaux, le curé bénissait le Crucifix, après une messe d'action de grâces, et on le portait en procession jusqu'à l'école, où un maître ou une maîtresse prononçait une pieuse allocution, et la sainte image était mise à la place d'honneur, tandis que tout le peuple à genoux chantait ou priait. Dans les villes, la cérémonie fut solennelle : en général, l'Évêque bénissait à la cathédrale tous les Crucifix ; et, de là, la procession, formée par tous les enfants, présidée par les autorités civiles, militaires et religieuses (ainsi, à Badajoz, Cadix, Cordoue, Burgos) allait le porter dans les écoles. A Orense, le commandant de la Garde civile portait bien haut le crucifix. A Séville, à la bénédiction donnée par le cardinal Segura assistait le général Queipo de Llano, qui parla à la fin et dit : « Cette cérémonie est pour moi la plus importante de toutes celles que j'ai présidées ; je le dis ainsi et je le crois ainsi, fermement... Et je crois que ce qui prime, pour tout bon patriote, c'est la Religion, parce que celui qui n'aime pas Dieu, n'aime pas sa famille et ne peut être utile à la Patrie »...

Elle n'est pas tombée, avec le temps, cette ferveur des premiers jours : elle est devenue plus intense. Au mois de mai dernier, par exemple, à Bilbao, on a organisé la communion des enfants durant le mois : une école, par jour, en plus de la grande communion solennelle de 6.000 enfants à la basilique de Bégoña, pour demander la paix, selon les désirs du Souverain Pontife. Quand l'État organise les Juntes d'Enseignement dans les provinces et les villages, on réserve la place d'honneur au représentant de l'Église, pour qu'il surveille le travail des maîtres au point de vue religieux. Plus important encore est le décret, paru le 30 juin 1939, où l'on donne le droit, préférentiel, aux curés des villages de moins de 500 habitants, de diriger les écoles, sans autre condition requise que l'approbation des Évêques.

* * *

Le 6 mai 1937, le général Franco présida une Assemblée des maîtres à Salamanque. Après le discours de l'illustre poète et plus illustre catholique, Péman, Franco parla et dit :

« Après le discours, le chant poétique et sublime de Péman à la Patrie et à la Religion, je n'avais plus qu'un mot à dire : *Amen*, Ainsi soit. Mais pour cela, il est encore trop tôt, et c'est avec foi et espérance que je devrai dire : Ainsi sera... Vous avez vu la résurrection d'un peuple à la chaleur des saints idéals de Patrie et de Religion. Ses prouesses, telles qu'elles ont rapetissé les hommes de l'Histoire, parce qu'il a foi en Dieu... Retenez cela, maîtres : ces enfants, dont l'éducation vous est confiée, doivent être acheminés par le sentier de la vérité et du bien : c'est là le commandement de Dieu ; c'est là le commandement du front, des tranchées, du sang versé et des vies immolées. »

C'est-à-dire : le commandement de Dieu, par rapport à l'éducation chrétienne, c'est aussi le commandement de l'Espagne qui a lutté et qui a vaincu ; de l'Espagne qui gouverne.

L'avenir catholique de l'Espagne est assuré.

C. Bayle, *S. J.*

NOTE CRITIQUE

Le rôle du Christ dans les Sacrements

(III p., Q. 64, art. 1-4.)

Les problèmes théologiques ne sont plus absolument les mêmes qu'au XIII[e] siècle. Les perspectives et les présentations diffèrent elles aussi. Et l'on court facilement le danger de trahir la pensée profonde d'un auteur en ramenant ses préoccupations aux nôtres, à partir de quelques ressemblances extérieures. On le tire dans notre sillage, alors que sa dialectique le mène tout ailleurs. Cette impression est nettement ressentie à la lecture de beaucoup de nos manuels de théologie et principalement des plus répandus.

* * *

A la suite des controverses protestantes et de la définition du Concile de Trente (1), des interprétations modernistes et des mises au point du décret *Lamentabili* (2) et de l'Encyclique *Pascendi* (3), relatives à l'origine des sacrements et à leur institution par le Christ, les théologiens ont fait la part plus large à l'enquête historique et à la construction spéculative de ce problème.

D'ordinaire ils en rattachent l'étude à la III[a] Pars, q. 64, art. 1-4, et ils trouvent tout cuits dans l'article 3 les quatre motifs qui ont désigné d'une façon privilégiée le Christ à instituer les sacrements. Leur manière d'utiliser cet article, d'en citer les arguments, laisse entendre que saint Thomas partage leurs préoccupations.

M. Tanquerey (4) introduit sa démonstration de la sorte : « Ut *homo*, ea instituit potestate *ministeriali primaria seu excellentiæ*. Hæc autem potestas excellentiæ juxta S. Thomam,

(1) Dz.-B. : 844 ; 908, 926.
(2) Dz.-B. : 2039-2043.
(3) Dz.-B. : 2088.
(4) *Synopsis Theologiæ Dogmaticæ*, t. III, p. 240, édit. 21.

in quatuor consistit », et il énumère les quatre raisons de l'article 3.

M. Hervé (1) procède de la même manière : « Illius *potestatis excellentiæ*, quæ Christo homini competit in institutione sacramentorum, quatuor dotes numerat S. Thomas. ».

Le manuel de Diekamp-Hoffmann (2) adopte sans nuance cette interprétation : « Potestas excellentiæ Christi in sacramenta consistit in quatuor secundum 3, Q. 64, art. 3 ».

Sur cette voie, s'engagent aussi Pesch (3), Specht (4), Gihr (5), Gspann (6), Manzoni (7), Lottini (8). Ce dernier résume bien la pensée de tous les auteurs s'inspirant de l'article 3 de la question 64 : « In Christo duplicem circa sacramenta Angelicus rectissime distinguit potestatem. »

Soucieux de rattacher au Christ l'institution des sacrements non simplement par des preuves historiques interprétées par la tradition vivante de l'Église, mais encore par des raisons de haute convenance tirées du mystère de l'union hypostatique et de l'économie de notre rédemption, ces théologiens ont cru trouver dans saint Thomas pour leur thèse des arguments tout faits ; le Christ seul avait le pouvoir d'excellence pour instituer les sacrements et cela pour quatre raisons. Mais n'ont-ils pas aperçu qu'ils désaxaient et anémiaient la pensée du docteur ?

* * *

Il aurait peut-être suffi de s'en tenir à la lettre soit de l'en-tête de la question, soit des titres de chaque article pour se rendre compte que saint Thomas ne se pose pas essentiellement le problème de l'origine des sacrements, mais de celui du rôle respectif de Dieu, du Christ, des ministres dans la production de l'effet intérieur. Cajetan le dit pourtant à plusieurs reprises dans son commentaire : *Titulus clarus est.* Mais encore ne fallait-il pas transformer le titre ; la préposition « *in* » a un sens tout différent à l'ablatif et à l'accusatif ; à l'ablatif, elle ne s'interprête pas par « *circa* » et ne se traduit pas par « à l'égard de ».

Voyons le texte même de saint Thomas. Le sommaire de la question prévoit plusieurs sujets d'enquête : « 1° Utrum Deus

(1) *Manuale Theologiæ Dogmaticæ*, t. III, p. 405.
(2) *Theologiæ dogmaticæ Manuale*, t. IV, p. 14 et 15.
(3) *Prælectiones Dogmaticæ*, t. VI, p. 86, 2e édition.
(4) *Lehrbuch der Dogmatik, zweiter Band*, p. 143.
(5) Les Sacrements, t. I, p. 152-155.
(6) *Summarium Theologiæ Dogmaticæ*, p. 372.
(7) *Compendium Theologiæ Dogmaticæ*, t. IV, p. 49-51.
(8) *Institutiones Theologiæ*, t. III, p. 65, édit. 1905.

interius operetur in sacramentis ; 3° De potestate quam Christus habuit in sacramentis ; ce dernier problème s'explicite ainsi dans l'article 3 : Utrum Christus secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum. » Pouvait-on être plus formel ? Saint Thomas ne se préoccupe pas avant tout de savoir si le Christ en tant qu'homme a institué les sacrements, ni quelle puissance il y a déployée, mais bien plutôt de déterminer sa part d'efficience ou de causalité dans la production de l'effet intérieur, la grâce ou le caractère.

* * *

Le mouvement général de la pensée des quatre premiers articles et tout spécialement l'argumentation du troisième confirment cette interprétation. L'effet du sacrement, s'inscrivant dans l'âme elle-même et étant une participation à la vie divine, est l'œuvre exclusive de Dieu en tant que cause principale. Mais l'homme y concourt comme ministre, autant dire comme cause instrumentale. Or le Christ est bien Dieu et homme à la fois ; Dieu, il est cause principale : il agit donc en pleine autorité ; homme, il est cause instrumentale et, toutefois, il jouit d'un pouvoir exceptionnel pour la production des effets intérieurs, parce que son humanité est un instrument conjoint à la divinité et que de ce fait il est cause de notre justification *meritorie et efficienter*.

Aussi saint Thomas appelle-t-il ce rôle : la puissance de ministre principal ou puissance d'excellence ; et le Docteur indique ensuite les quatre manières dans lesquelles s'exprime cette supériorité du Christ comparativement aux autres ministres et en relation avec la grâce conférée dans le sacrement. Ces quatre arguments ne visent donc pas à prouver que le Christ détenait le pouvoir d'excellence pour instituer les sacrements, — cela s'en dégage et est même indiqué en troisième lieu, — mais ils cherchent à expliciter le rôle que le Christ joue dans la production de l'effet intérieur. Cette expression est très accentuée dans le corps de l'article 3 : *Respondeo dicendum quod* INTERIOREM *Sacramentorum* EFFECTUM *operatur Christus et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo, aliter tamen et aliter... secundum autem quod est homo, operatur ad* INTERIORES EFFECTUS *sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter... Sed tamen quia est instrumentum conjonctum divinitati in persona, habet quamdam principalitatem... in quantum homo habet potestatem ministerii principalis sive potestatem excellentiæ, quæ quidem consistit in quatuor...*

Le texte lui seul prouve que saint Thomas ne recherche pas les quatre motifs qui ont désigné excellemment le Christ à instituer les sacrements, mais il montre comment se décompose ce pouvoir d'excellence du Christ. L'expression « effet intérieur » revient si souvent (neuf fois) dans les objections, qu'un lecteur attentif ne devrait pas se laisser surprendre. « Saint Thomas introduit les difficultés de la sorte : « Ad tertium sic proceditur : 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuerit potestatem operandi interiorem effectum sacramentorum ». La troisième objection est particulièrement suggestive à cet égard. Ne part-elle pas du fait de l'institution des Sacrements par le Christ (cela suppose donc admis ce que d'aucuns voudraient voir prouvé par cet article) pour conclure : « Ergo ipse est qui interius operatur sacramentorum effectum » ? Les objections nous manifestent donc à quel problème s'attarde saint Thomas, sous quel angle il envisage la question : « De causa Sacramentorum ». Lorsque le Docteur nuance sa pensée et fait la part du Christ en tant que Dieu et en tant qu'homme, il ne se croit plus obligé de réfuter les difficultés une par une. Il suffira d'appliquer ses distinctions. C'est donc que toute la démonstration de l'article se place au même point de vue que présentaient les objections.

* * *

On invoquera peut-être un rapprochement entre l'article 2 et l'article 4. Là, saint Thomas conclut que Dieu seul peut instituer les sacrements comme agent principal et que ce pouvoir est incommunicable, tout comme l'essence divine. Ici, le même problème serait soulevé à propos de la puissance d'excellence. Et en effet bon nombre de théologiens, en étudiant cet article, se demandent si le Christ pouvait communiquer à l'Église le pouvoir d'instituer des sacrements, en sorte qu'il ne serait à leur origine que médiatement. Ainsi posée, la question n'a pas l'ampleur de celle que soulève et embrasse l'article 4.

Saint Thomas ne quitte pas ici encore le plan sur lequel il évolue, qui, à vrai dire, n'est pas celui de l'institution ou de la cause extérieure du sacrement, — même s'il en donne l'illusion à l'article 2, — mais bien celui de la production de l'effet, de la causalité du sacrement.

Il suffirait d'ailleurs de regarder d'un peu près la première condition exigée pour le transfert du pouvoir d'excellence, pour entrevoir que toute l'économie de notre salut en serait bouleversée, et qu'il ne s'agit donc pas simplement d'une délégation pour instituer les sacrements : *Et talem potestatem*

potuit ministris communicare dando scilicet eis TANTAM GRATIÆ PLENITUDINEM, *ut* EORUM MERITUM *operaretur ad* SACRAMENTORUM EFFECTUS.

Il importe donc de se placer au point de vue de saint Thomas. L'auteur des sacrements est cause de la grâce départie dans les sacrements : Dieu, cause principale, l'homme, cause instrumentale. Et l'homme, choisi par Dieu, pourrait instituer des sacrements parce qu'auparavant il serait cause de notre justification *meritorie* et *efficienter*. Si quelqu'un d'autre que le Christ instituait des sacrements, il n'appliquerait pas dans ce cas les mérites du Christ, mais ses propres mérites. Nous ne serions donc pas sauvés par le Verbe incarné mais par une simple créature. Encore que ce serait en dépendance du Christ, puisqu'il aurait cédé l'une des prérogatives de son union hypostatique. Dans cette hypothèse, la grâce n'aurait ni cette efficience parfaite ni cette extension infinie qu'elle reçoit dans le Christ.

* * *

Certains théologiens ont bien pénétré le sens de la question étudiée par saint Thomas et je suppose que si Lottini avait commencé sa carrière théologique par sa *Summa theologica in breviorem formam redacta* (1), il n'aurait pas interprété la question 64 comme il le fait dans ses *Institutiones*. Le cardinal Lépicier (2) et Hugon (3) ont rendu fidèlement la pensée de saint Thomas. D'autres, comme Billot et Van Nort, lorsqu'ils étudient le problème de l'institution, tout en le rattachant à l'article 3, n'invoquent cependant pas sans nuances les quatre raisons apportées par saint Thomas. Dans cette réserve, ils étaient d'ailleurs à bonne école ; celle des *Salmaticenses* et de Suarez. Pour ceux-là (4), l'article 3 prouve que le Christ est cause instrumentale à quatre titres ; entre autres parce qu'il a institué les sacrements et non pas que lui seul pouvait instituer les sacrements pour les quatre motifs énoncés dans l'article. C'était déjà la position de Suarez (5) : « *Quæstio, prout a D. Thoma proponitur, magis pertinet ad disputationem de causis gratiæ, quam de causis sacramentorum ; eam tamen hoc loco*

(1) *Tertia pars*, p. 234 sq., année 1927.
(2) *Tractatus de sacramentis in communi*, p. 210-217.
(3) *De sacramentis in communi*, p. 124-133.
(4) De Sacramentis, q. 64, art. 3 ; les conclusions, entre autres.
(5) SUAREZ, *De sacramentis in genere*, q. 64, art. 3, *commentarius*. *Opera omnia*, t. XX, p. 220.

inseruit, ut ex potestate, quam Christus habuit ad conferendam gratiam, explicaret eam quam habuit ad instituenda sacramenta (1). »

* * *

On le voit, la dialectique de ces articles brise le cadre étroit où les enferment beaucoup de nos manuels. Elle atteint le cœur même du sacrement, sa causalité. Elle cherche, non pas qui est cause *du* sacrement, mais qui est cause *dans* le sacrement. Un autre pourrait-il jouer le rôle que le Christ comme homme tient dans l'efficience des sacrements ? Tel est le problème de saint Thomas. L'influence du Christ s'affirme profonde et actuelle. Il ne s'agit pas de savoir ce que le Christ a été pour les sacrements à leur origine, mais ce qu'il est pour moi maintenant dans le sacrement que je reçois.

Qu'à cette occasion l'institution soit touchée par saint Thomas, on ne le conteste pas. Mais on lui refuse la première place, la grande place dans ses préoccupations. Et surtout le passage où sont expliquées les quatre manières selon lesquelles se déploie le pouvoir d'excellence du Christ, ne doit pas être utilisé tel quel pour prouver que Notre-Seigneur avait seul un pouvoir d'excellence pour instituer les sacrements. Ce serait trahir la pensée du Docteur et borner ses horizons.

G. Gabel, A. A.

---

(1) *De sacramentis*, q. 64, art. 3, conclusions.

CHRONIQUES

CHRONIQUE DE SPIRITUALITÉ

A propos des ouvrages de :

I. Mgr A. Saudreau, *La spiritualité moderne*, 1940.
II. J. Bonsirven, S. J., *Siméon Roucou*, 1940.
III. B. de Poray-Madeyski, *Le cas de la visionnaire stigmatisée Thérèse Neumann*, 1940.

I. — L'ORAISON PASSIVE

L'histoire de la spiritualité de la Bibliothèque catholique des Sciences religieuses est à présent complète : après *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, du R. P. Viller, *S. J.*, et *La spiritualité médiévale* de M. Vernet, voici *La spiritualité moderne* par Mgr Saudreau (1 vol. 188 p., Bloud et Gay, 1940).

L'auteur n'est pas un historien de profession, mais il est plus et mieux que cela, c'est un vrai maître spirituel. Évidemment certains regretteront ce choix, qui prive le lecteur des renseinements qu'il aurait dû trouver dans un tel ouvrage sur l'initiateur même d'un mouvement spirituel important à notre époque : Mgr Saudreau n'a pu parler de son œuvre qu'avec une certaine discrétion, le plus souvent sous forme de renvois, assez fréquents d'ailleurs, à ses propres écrits, lorsque le sujet l'exigeait. Du moins aurons-nous là une présentation authentique de sa pensée. Il faut féliciter l'aumônier du Bon-Pasteur d'Angers d'avoir accepté, malgré ses 80 ans, d'écrire ce volume, de dimension modeste, mais traitant d'un sujet très vaste, puisqu'il s'agissait de présenter au lecteur les œuvres saillantes de quatre siècles de vie spirituelle assez intense.

Il est vrai que l'auteur — et pouvait-il faire autrement dans les 200 pages qui lui étaient octroyées ? — s'est borné à signaler les écrivains spirituels les plus en vue, soit pour la doctrine ascétique (Ire Partie), soit pour la doctrine mystique (IIe Partie). Il serait injuste de relever des lacunes dans une telle œuvre, ou de juger avec trop de rigueur la classification des maîtres

retenus dans l'une ou l'autre catégorie. Les lecteurs friands de listes bibliographiques détaillées, seront peut-être un peu déçus, mais tout cela est au fond secondaire. L'intérêt principal de l'ouvrage est ailleurs et cet intérêt est considérable : il est dans le progrès ainsi attesté des idées que représente le seul nom de Mgr Saudreau.

Lorsque, en 1896, il publia ses *Degrés de la vie spirituelle*, qui en sont actuellement à leur 6e édition, il ouvrait une brèche qui s'est élargie peu à peu, grâce à d'autres livres, très lus aussi, — je pense à la *Vie d'union à Dieu*, — mais au prix de rudes batailles. Les phases en sont connues. On en trouverait d'ailleurs les échos dans l'*État mystique*, 1903, et dans les *Faits extraordinaires de la Vie spirituelle*, 1908 : ces deux volumes ont été réunis dans l'édition de 1921. Inlassablement, l'auteur a répété sous des formes diverses les grandes idées directrices de sa pensée ; et jusque dans les œuvres de piété pratique, comme l'*Idéal de l'âme fervente*, 1920, nous en trouvons un exposé rapide mais suggestif. En fait, presque tous ses écrits lui sont une occasion de le redire en formules presque identiques. Pareil à ceux qui ont un message à transmettre, il répète, sans se laisser détourner par aucune crainte, celui que la Providence semble lui avoir confié au début du XXe siècle pour le renouveau des sciences mystiques alors fort dédaignées. Quel est ce message ? Quelle est l'idée mère de Mgr Saudreau ? Elle concerne la nature de la contemplation. Celle-ci n'est pas un don extraordinaire, mais une grâce supérieure d'amour infus, offerte à toutes les âmes vraiment généreuses et renoncées qui sont dociles à l'Esprit-Saint. Voilà le fond de la mystique, qui représente le sommet de la vie spirituelle, comme l'ascétique en représente le commencement.

Il va sans dire que dans son nouvel ouvrage, Mgr Saudreau fait à la mystique sa large part, sans d'ailleurs négliger l'ascétique, mise au premier rang, comme il convient.

Cette doctrine mystique nous la trouvons condensée encore ici en un tableau d'ensemble au début de la IIe partie de l'ouvrage (p. 95-104). Elle est reprise avec les principaux auteurs mystiques ; d'abord avec ceux du XVIe siècle, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, les deux maîtres classiques.

Saint Ignace de Loyola ouvre la série au XVIe siècle, car son influence fut décisive, tant par son action personnelle que par celle des *Exercices*, dont ses fils ont tiré si admirablement parti. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ont eux-mêmes une doctrine ascétique très précise, qui a une portée générale, malgré son orientation mystique très marquée.

Au XVIIe siècle, l'auteur nous présente quatre écoles d'ascétisme, ayant chacune ses nuances propres : l'école salésienne, très affective, dont il montre les prolongements jusqu'à nos jours ; l'école de Rodriguez qui incarne la spiritualité active, avec son lointain disciple Scaramelli ; l'école du P. Lallemant, d'esprit plus ouvert, à tendance mystique, tourné vers l'amour parfait ; enfin l'école bérullienne, plus théologique, plus tendue aussi, toute centrée sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. A la fin du siècle, la spiritualité est ravagée, on peut le dire, par le jansénisme, auquel s'opposera providentiellement la dévotion au Sacré-Cœur.

Pour le XVIIIe siècle, nous trouvons après de très brèves notices sur le bienheureux Grignion de Montfort, saint Léonard de Port-Maurice et saint Paul de la Croix, deux courtes pages sur saint Alphonse de Liguori et trois sur le P. de Caussade. Au XIXe les lacunes sont presque criantes : en dehors de trois pages sur le vénérable Libermann et deux sur sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, on ne trouve que quelques lignes sur Gay, Faber, Tanquerey et Brémond. On ne peut s'empêcher de penser que le texte de l'auteur aura été couché sur un lit de Procuste par respect pour les normes de la collection.

Une conclusion, de caractère affectif et pratique, conclut cette première partie et introduit à la mystique, objet de la seconde.

Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix sont naturellement en tête de la série, tant leur doctrine est lumineuse en ces matières. Mgr Saudreau ne se perd pas dans les détails ou les questions secondaires. Il néglige presque les formes supérieures de l'oraison mystique décrites par sainte Thérèse pour aller droit à l'essentiel : qu'est la contemplation et à quelles âmes est-elle accordée ? De même avec saint Jean de la Croix, il ne retient que les problèmes essentiels et il expose avec clarté les solutions données par le Docteur mystique. Ces pages seront certainement très utiles et dissiperont sans doute des préjugés tenaces qui peuvent subsister encore en beaucoup d'esprits contre la mystique. Mgr Saudreau est l'écho fidèle de l'école carme espagnole du XVIe siècle.

Le XVIIe siècle est surtout représenté par l'école salésienne, où sainte Jeanne de Chantal tient une large place, et l'école jésuite, dans laquelle se rencontrent des théologiens comme Suarez et des spirituels proprement dits, tels que Lallemant et ses disciples. C'est dans les écrits de Suarez que Mgr Saudreau rappelle (p. 134) avoir lui-même puisé la doctrine commune traditionnelle, qui devait subir une éclipse depuis la fin du XVIIe siècle.

Sous le titre : *La Retraite des Mystiques* (c'est le titre d'un des volumes de M. Brémond que reprend ici l'auteur), il rappelle les réactions qui se produisirent dès la fin du XVIe siècle, contre les abus de la mystique par les *Alumbrados* et plus tard les quiétistes ou semi-quiétistes. Comme il arrive souvent dans de telles circonstances, les orthodoxes et les meilleurs furent englobés dans une réprobation trop peu nuancée et, en arrachant l'ivraie, on déracina du vrai et pur froment. La prudence imposait des mesures de précaution ; plusieurs dépassèrent les bornes du nécessaire et créèrent un état de suspicion contre tout ce qui était mystique. Mais plus graves encore furent les théories élaborées, nettement défavorables à la mystique. L'un de ceux qui la combattirent le plus fut un solitaire de Port-Royal, Nicole, l'inspirateur de Pascal dans les Provinciales ; il excella dans la morale ou l'histoire des doctrines, mais il se fourvoya manifestement dans la mystique, qu'il attaqua avec âpreté et que son intellectualisme ne lui permettait guère [de comprendre, ni sa condition de simple clerc de percevoir chez les autres. Son influence fut des plus dangereuses.

Dans les œuvres mêmes de Bourdaloue et de Bossuet, on trouve, à côté de pages excellentes, des formules qui visaient manifestement le quiétisme, mais dont la portée était beaucoup trop générale : Bourdaloue parle des grâces de contemplation comme de grâces stériles, « qui quoique infuses de Dieu ne rendent l'homme ni plus juste, ni plus agréable à Dieu ; l'une de ces faveurs de Dieu qui ne donnent point de mérite... » (p. 154). Il suppose, il est vrai, mais à tort, que l'âme y est « sans action ». « L'âme inerte dans la contemplation, proteste Mgr Saudreau, c'était une nouveauté, à laquelle les vrais contemplatifs n'avaient jamais songé. Les oraisons contemplatives, célébrées par les saints, sont celles où s'exerce le parfait amour ; les qualifier stériles, quelle colossale erreur ! » (p. 155).

Bossuet exprimait des idées analogues dans son *Instruction sur les états d'oraison*, déclarant que l'état mystique n'est pas un don appartenant à la grâce *gratum faciens*, mais ressemble aux grâces *gratis datæ*, comme les prophéties et le don des langues. Il croyait d'ailleurs que dans cet état il n'y a et ne peut avoir aucun mérite, d'autant que « la puissance de faire des actes manque tout à fait ». Voilà sensiblement la doctrine qui s'établit assez communément depuis le XVIIIe siècle et qui considère indistinctement comme extraordinaire tout ce qui est mystique. Il y eut sans doute des exceptions et l'auteur cite au XVIIIe siècle les PP. Judde et de Caussade, jésuites,

saint Alphonse, en dépit des formules qu'il emploie ; au XIXe siècle, le vénérable Libermann. Ces noms, et c'est le seul but de cette liste très incomplète, montrent que la déviation ne fut pas universelle.

Le redressement s'est accompli au début du XXe siècle et Mgr Saudreau en a été, de l'aveu même de ses adversaires, le principal promoteur. Il a rencontré, en effet, des oppositions et l'on en trouve un écho à la fin de l'ouvrage, écho très adouci, d'ailleurs, où l'auteur expose encore la conception traditionnelle ancienne de la mystique, dont il rappelle ainsi les grandes lignes, une dernière fois, avant la conclusion. Ici, renonçant au style de l'historien, il s'abandonne aux effusions du Père spirituel.

Nous ne nous attarderons pas à faire sur cet ouvrage des remarques de détail. Ce que l'on y cherchera avant tout, c'est l'expression bien homogène d'une doctrine solide et féconde. Elle est ici exposée à propos des maîtres spirituels modernes, comme elle s'affirma dans le premier livre de Mgr Saudreau à propos des degrés de la vie spirituelle. Il est vrai que depuis lors, sa pensée s'est précisée en plusieurs points, mais le fond est le même. Nous avons là comme le testament spirituel de l'homme qui a le plus travaillé de nos jours pour le retour des esprits à une saine compréhension de la mystique.

L'auteur reste fidèle à son point de vue. Sans doute sa thèse capitale est assez grande et sûre pour n'être pas liée à une forme d'exposition. On pourrait, de fait, en envisager d'autres, en se plaçant à un point de vue différent ; et c'est même un signe de richesse et une source de fécondité pour une doctrine que de pouvoir être exposée à divers points de vue, convergents. Ainsi, par exemple, tout en maintenant la substance de l'enseignement donné, il est possible de le proposer d'un point de vue que j'appellerai *actif*, si opportun à notre époque ; et l'on en trouvera même un essai détaillé dans un article de cette revue (1). Par voie de conséquence, sans rien supprimer de son contenu mystique, on pourrait présenter la voie unitive en insistant d'abord sur l'action de l'homme, en dépendance totale de celle de Dieu d'ailleurs, mais en la mettant au premier plan : ce point de vue rend plus nette encore l'unité de la vie spirituelle, que Mgr Saudreau, du reste, a su comprendre et défendre mieux que personne de nos jours. De même encore, il est possible, sans diminuer le rôle de l'amour unitif, de mettre bien en relief celui de la connaissance. Mgr Saudreau se garde bien

(1) *Action et prière*, p. 43-68.

de l'oublier, bien sûr, mais il le laisse presque toujours au second plan, ce qui est excellent du point de vue pratique, mais déroute un peu certains esprits exigeants au point de vue définition, d'autant que le mot contemplation implique une idée de lumière, que les anciens ont plus particulièrement relevée. Mais, encore une fois, quelque utilité que puissent avoir, en tel ou tel milieu, des exposés doctrinaux faits à un autre point de vue, nous estimons très légitime et excellent celui qu'a adopté l'auteur et auquel il se tient d'ordinaire, comme il est normal. Il a eu le don d'apercevoir, mieux que personne en son temps, le point faible des conceptions mystiques courantes. Il a vigoureusement réagi et, avec une admirable intrépidité, il redit son message ; il le défend même tout entier avec courage et confiance. Son dernier livre en est une preuve de plus.

II. — UN CONTEMPLATIF (1)

Ce titre est adressé par son biographe à un prêtre de l'Albigeois, fondateur d'une congrégation de religieuses, les « Pauvres Filles de Jésus », dont le P. J. Bonsirven, S. J., son compatriote, vient de fixer le portrait d'une plume fine, alerte, parfois malicieuse. Nous n'insisterions pas sur cette physionomie curieuse et originale de curé de campagne un peu « ancien régime », si les douze pages consacrées au contemplatif par un historien consciencieux, pénétrant, qui a le sens des nuances, ne nous fournissaient une occasion de montrer sur le fait quels avantages présente la conception de la mystique qui vient d'être rappelée.

Siméon Roucou (1797-1882), curé de Massac, près de Lavaur, dans le diocèse d'Albi, de 1821 à 1882, fait surtout figure d'ascète, au premier abord, une grande figure, d'ailleurs, austère, un peu raide et comme taillée dans un bloc de granit. On nous décrit sa pauvreté qui, sans le dépouiller de ses biens, le faisait se priver de presque tout, ses macérations, son humilité, qui lui fit refuser avec une énergie farouche les insignes du canonicat dont son évêque voulut l'honorer sans succès (p. 32-48). Tout au cours de l'ouvrage des traits nombreux viennent illustrer ces lignes générales et montrent combien dut être chargée de mérites une longue vie toute entière passée dans cette atmosphère de renoncement volontaire pour Dieu.

(1) J. Bonsirven, S. J., *Siméon Roucou*, curé de Massac, fondateur des « Pauvres Filles de Jésus », édit. *Apostolat de la Prière*, 231 p., 1940.

Cet ascète fut-il aussi un mystique ? Le prudent historien reste sur la réserve, bien qu'il l'insinue doucement tout au cours des pages 48-61 groupées sous le titre « le contemplatif ». Les documents sur un tel sujet sont fort discrets. Il faut évidemment s'en tenir à de simples indices. Ceux que retient le P. Bonsirven sont de bon aloi :

« Le pauvre prêtre se plaisait dans la solitude, loin du monde et de ses tracas... (p. 50).

« Il semble également avoir été comblé du don d'un recueillement profond... (p. 50).

« Il semble encore qu'en des circonstances graves de sa vie, il se soit établi très vite dans un intime tête à tête avec le Seigneur, afin d'y rechercher inspiration... (p. 51).

« Ses conseils sur l'oraison dénotent au moins en lui un homme de prière... (p. 53) ».

L'objet immédiat et le plus ordinaire de cette prière est le Médiateur entre Dieu et les hommes, Notre-Seigneur Jésus-Christ. La dévotion avec laquelle il prononçait son nom et son goût marqué pour le saint Évangile, qui lui était très familier, sont relevés par l'auteur ; il note encore dans le programme spirituel que le P. Roucou donnait à ses religieuses « l'insistance du fondateur sur Bethléem, la fuite en Égypte, les souffrances de Jésus, en un mot les mystères qui nous prêchent l'humilité et la mortification » (p. 54).

Les droits de Dieu lui tenaient à cœur profondément : « Tout pour Dieu » est la devise qu'il a assignée à ses Filles, invitées à travailler pour la plus grande gloire de Dieu. En ses sermons, quelques-unes de ses considérations et de ses élévations sont d'une âme tout éprise de Dieu » (p. 55).

Faut-il voir un effet de cette disposition dans les tendances austères de ses prônes ? Il avait la réputation de prêcher volontiers les sujets terrifiants : mort, petit nombre des élus, jugement et enfer... (p. 99). Il sut d'ailleurs se garder du jansénisme ; son biographe le défend avec solides preuves à l'appui des accusations portées contre lui à la légère par des langues mal informées (p. 77-86). « Néanmoins, observe l'historien, certaines notes pessimistes choquent : dans le monde tout est péché ; le plus grand secours que nous apportent les Sacrements c'est la pénitence qui nous délivre des péchés ; beaucoup de pénitents taisent leurs péchés en confession ; l'absolution donnée aux moribonds ajoute parfois à leur réprobation ; presque tous les mariages sont malheureux. Ces mots trahissent une spiritualité qui met au premier plan le péché qu'il faut craindre et combattre, ainsi qu'une vue sombre sur le monde, tout entier corrompu et à fuir coûte que coûte » (p. 101).

Cette hantise du péché à combattre peut être le fruit d'une très haute idée de Dieu et de ses droits. Ne fut-elle pas une des marques de la spiritualité du Curé d'Ars ?

Il y a d'ailleurs chez le curé de Massac, comme chez le Curé d'Ars, le contre-poids nécessaire : « M. Roucou aime à méditer et à exposer en chaire le bonheur des justes ici-bas, le bonheur du ciel qui contente notre désir de Dieu » (p. 56). Plusieurs traits relevés par l'auteur « trahissent une âme tout intérieure, toute tournée vers la présence intime de Dieu, et en jouissant ordinairement » (p. 60).

« Ame simple aussi, se gardant envers son Dieu souriante et naïve, quelque soupçon de rigidité froide qu'aient pu suggérer des dehors souvent sévères, voire durs » (p. 61).

Tous les traits signalés révèlent en M. Roucou une âme forte, mais animée d'une dévotion sincère, capable de tendresse. A ce sujet, le P. Bonsirven se pose la question suivante : « Fut-il favorisé de grâces plus hautes ? A-t-il connu la contemplation infuse, l'absorption *totale* de son âme en Dieu ? Rien ne permet de le nier, rien ne permet de l'affirmer. Il semble qu'il se maintenait dans les régions moyennes d'une prière constante et confiante : les directions qu'il donnait à ses religieuses, les effusions qui illuminent certains de ses sermons, ses habitudes personnelles, son tempérament actif, âpre, tout indiquerait que sa vie intérieure n'eut rien d'extraordinaire, sauf une fidélité imperturbable, héroïque » (p. 51).

L'auteur identifie donc la contemplation infuse avec l'absorption totale ; mais, ce faisant, il en restreint beaucoup le domaine. La quiétude de sainte Thérèse ne comporte certainement pas d'absorption totale et tous admettent qu'elle est au moins un commencement de contemplation infuse. De même les premières grâces pacificatrices, présentées par saint Jean de la Croix comme une vraie et secrète contemplation infuse, ne sont pas totalement absorbantes, loin de là.

Dans le sens très strict de contemplation pleine, absorbante, qui est donnée à la question, on peut s'étonner de la première partie de la réponse : « Rien ne permet de le nier », d'autant que dans la suite l'auteur apporte de sérieuses raisons de nier que le curé de Massac fut un mystique au degré éminent supposé. Après avoir analysé ses conseils sur l'oraison, le Révérend Père conclut avec grande sagesse : « Ces avis, destinés à des personnes simples, se bornent à proposer des formes de prières accessibles à toutes les bonnes volontés. Néanmoins, un mystique aurait ouvert quelque échappée sur les horizons réservés ; il aurait indiqué comme sujet d'oraison les attributs

divins, il aurait laissé entendre qu'une âme de prière peut être appelée par son Seigneur au repos d'une oraison simplifiée, aux consolations d'une contemplation commençante ; il n'aurait pas limité les fruits recherchés à des secours d'ordre moral » (p. 53).

On devrait ajouter que nombre de traits de caractère relevés dans l'ouvrage, sans être un obstacle absolu à la perfection que suppose d'ordinaire une oraison mystique supérieure, créent tout de même un préjugé défavorable qu'il faudrait vaincre par de solides raisons.

Le P. Bonsirven nous paraît avoir bien saisi l'âme de son héros quand il écrit, comme on vient de le voir : « Il semble qu'il se maintenait dans les régions moyennes d'une prière constante et confiante. » D'après les documents donnés, on peut bien dire qu'il n'y eut rien d'extraordinaire dans la vie de M. Roucou, soit que l'on entende extraordinaire dans le sens miraculeux comme on le fait couramment, telle l'extase proprement dite, soit qu'on le prenne dans le sens de *supérieur*, comme semble l'avoir eu en vue l'auteur de la vie. Mais à un degré inférieur, ne peut-on pas parler de contemplation initiale, authentiquement mystique ? Il nous semble au contraire qu'on doit chercher là l'explication de tant de traits signalés dans ces pages fouillées de psychologie religieuse.

L'auteur connaît la distinction entre la contemplation qui produit « l'absorption totale » et la « contemplation commençante » (p. 51-53), mais il ne semble pas avoir attribué assez d'importance à celle-ci, malgré l'autorité de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix (1).

On peut douter qu'il eût écrit de la seconde, mise à part, ce qu'il dit de la première : « Rien ne permet de l'affirmer » : que le curé de Massac l'ait connue. Bien des traits, au contraire, de l'âme de son héros permettent de croire qu'il en fut au moins partiellement favorisé. Le don de prière qu'il lui attribue ne l'insinue-t-il pas ? « Ce texte révèle un homme de prière. Cette note se trahit encore dans ses sermons. Il y recourt souvent à la prière, prière personnelle, mais simple et courte : on y sent vivement que l'élan instinctif de son cœur était de s'élever vers son Dieu dans une aspiration *constante*, *rapide et cordiale* » (p. 53). C'est nous qui soulignons ces adjectifs, ceux-là mêmes qui caractérisent une âme guidée par l'Esprit de Dieu. Et sa « fidélité imperturbable, héroïque » dans une vie d'austérité à

(1) C'est le point précis où l'œuvre de Mgr Saudreau a apporté des précisions importantes.

la suite du Christ ne s'explique pas non plus sans quelques grâces supérieures de lumière et d'amour. Il semble cependant que ces grâces n'ont fructifié qu'en partie, apparemment du moins, puisqu'on signale encore en cette âme courageuse des lacunes, telles que « ses habitudes personnelles, son tempérament actif (1), âpre » et d'autres points analogues, faiblesses humaines, qui ont sans doute arrêté le plein épanouissement de la vie divine. C'est le mystère de la libre coopération des âmes à la grâce. C'est aussi parfois, chez certains, faute d'avoir reconnu la valeur du don de Dieu offert précisément aux âmes généreuses pour parfaire une union commençante. D'où l'importance des précisions données par les maîtres spirituels en ces matières délicates. Voilà où se trouve l'intérêt de l'œuvre de Mgr Saudreau.

III. — LES VISIONS DE THÉRÈSE NEUMANN

Si dans ce même bulletin qui a traité de la contemplation, nous parlons maintenant de « visions », à l'occasion d'un ouvrage récent (2), ce n'est pas que dans notre pensée ces choses soient assimilables, loin de là. Mais il y a un rapprochement verbal, fort équivoque d'ailleurs et dont on abuse souvent.

La *contemplation* est mystique, elle est même essentiellement la mystique, la réalité fondamentale de la mystique, réalité surnaturelle supérieure, mais qui n'a rien d'extraordinaire.

Bien différentes sont les *visions* : les unes sont réellement mystiques, les autres sont appelées ainsi par analogie. Par nature, toutes sont *extraordinaires*.

Trois classes de visions.

Pour juger de la valeur des visions, il est primordial d'établir le *lien* qu'elles ont *avec la contemplation*. A ce point de vue, il faut en distinguer trois espèces :

1. Celles qui sont *fondées* sur une contemplation qui est comme leur soutien normal ; elles sont produites *dans l'acte même* de la contemplation et ont avec elle un lien intrinsèque : elles sont réellement mystiques et ne peuvent venir que de Dieu

(1) Dans le sens d'agité. Par elle-même, l'action n'est pas opposée à la vie contemplative, loin de là : le biographe de M. Roucou n'en doute certainement pas.

(2) Dr B. DE PORAY-MADEYSKI, *Le cas de la visionnaire stigmatisée, Thérèse Neumann de Konnersreuth*. Étude analytique et critique du problème. Préface par le Dr J. LHERMITTE, professeur agrégé à la Faculté de Médecine de Paris. 1 vol., XXIV, 304 p., in-8° carré, Lethielleux, 1940, 40 fr.

ou de ses envoyés. Telles sont celles que décrit sainte Thérèse dans la VI[e] Demeure du Château. Elles sont d'ordinaire toutes intellectuelles, mais elles pourraient aussi être imaginatives. 2. Celles qu'un vrai contemplatif, donc une âme de prière et de haute vertu, aurait *hors* de l'acte de contemplation : même si l'état spirituel général de la personne fondait une présomption favorable que Dieu en est l'auteur, on n'en pourrait voir là une vraie garantie divine. Une cause naturelle et même diabolique pourrait y intervenir. 3. Celles qu'un non-contemplatif peut avoir. Même un pécheur peut en recevoir une de Dieu, tel Saul sur le chemin de Damas. A plus forte raison un chrétien. Cependant ici et surtout pour un pécheur, il faut être sur ses gardes : la vie parfaite est l'atmosphère normale de ces faveurs, et même là elles sont excessivement rares. Hors de là, elles sont suspectes et il faut de vraies preuves pour établir qu'elles ne proviennent pas de la nature ou du démon.

En résumé, les visions du premier groupe sont réellement mystiques et divines. Celles du second et du troisième groupes, dites mystiques par analogie (cette analogie est quelquefois très lointaine), peuvent être divines, mais il faut le prouver, et la chose est particulièrement difficile, surtout dans le troisième cas et pour certaines catégories de personnes. Pour les tempéraments très émotifs, au système nerveux délabré, cette démonstration est à peu près impossible et il est prudent de rester au moins sur la réserve.

L'ouvrage. L'ouvrage que nous présentons ici permettra de se faire une opinion solide sur le cas de Thérèse Neumann. L'auteur fournit des aperçus nouveaux, vraiment intéressants, qu'il expose sans parti pris et avec le souci de ne pas porter atteinte au caractère religieux et moral de cette pieuse chrétienne, auprès de laquelle nombre d'étrangers sont longtemps venus s'édifier ; certains même y ont retrouvé la foi.

Notre but n'est pas de le suivre ici sur le terrain médical, qui est son domaine propre, — un médecin fera ce travail ici-même plus tard ; — nous voulons seulement sur ses traces relever les traits qui nous permettraient de situer le cas dans son milieu psychologique et spirituel, sur la base des principes qui viennent d'être posés.

L'auteur. Il n'est pas sans intérêt de connaître notre guide. Ce n'est pas un nouveau venu dans ce champ d'action. Le D[r] de Poray-Madeyski remplissait à Rome, quand il écrivit son livre, une mission officielle auprès de la Congrégation des Rites : « Ayant été

chargé maintes fois, depuis de nombreuses années, par la Sacrée Congrégation des Rites, d'exprimer « *ex officio* » un jugement sur des guérisons proposées comme miraculeuses dans les Causes de Béatification et de Canonisation, nous avons acquis par expérience une notion aussi exacte que possible de l'application des critères qui servent de base aux décisions de cette Sacrée Congrégation en la matière » (p. 134). Il rappelle ensuite quelques-unes des règles qui doivent présider à l'examen des cas étudiés ; en particulier les critères posés par Benoît XIV et les conditions habituelles requises pour reconnaître un fait surnaturel (p. 136-138). On sera étonné de la rigueur de ces réserves, mais on n'en admirera que plus la sagesse de l'Église.

Les sources. M. de Poray-Madeyski a pris ses renseignements aux meilleures sources, les plus directes : dans deux biographies de l'abbé L. Witt et de F. Gerlich, archiviste protestant converti à Konnersreuth ; dans les études de von Lama, de l'abbé H. Fashel, tous très favorables à Thérèse, et dans les relations des docteurs Seidl, Ewald, Deutsch(1), auxquelles il ajoute à titre documentaire (p. 117-130) une relation plus récente du Dr Martini, directeur de la clinique médicale de l'Université de Bonn, venu en observation à Konnersreuth, avec deux évêques et d'autres personnalités ecclésiastiques et laïques, les 22 et 23 mars 1938. Il fait bien observer que cette documentation est conforme aux règles des procès apostoliques : « Il faut souligner ici que les médecins chargés par la Sacrée Congrégation des Rites d'exprimer leur jugement sur un cas donné, ne sont pas tenus d'avoir vu ou interrogé par eux-mêmes les acteurs de l'événement. Ils ont à tirer leurs conclusions exclusivement des faits relatés dans les actes du Procès apostolique, c'est-à-dire des dépositions des témoins, des médecins qui ont soigné le malade, et des autres personnes qui y ont assisté » (p. 138).

L'ouvrage est dûment approuvé par les autorités ecclésiastiques compétentes : *Nihil obstat* du P. Creusen, *Imprimatur* du Vicariat de Rome. Cependant l'auteur entend bien faire œuvre personnelle, exclusivement scientifique : « Bien qu'honoré de l'approbation des Supérieures Autorités ecclésiastiques, nous n'entendons en aucune façon en tirer argument en faveur de notre thèse à laquelle nous ne prétendons attribuer d'autre valeur que celle des arguments scientifiques y proposés » (p. XXIII).

(1) *Où on est actuellement l'affaire de Konnersreuth ? A propos de Th. Neumann.* P. Lethielleux, édition, 1-93.

La version populaire. On connaît le cas de Thérèse Neumann. Il a été popularisé en France par von Lama dont l'ouvrage fut traduit en 1928. Il est bien exposé d'après cet ouvrage par un article du P. L. Roure, S. J. (1). D'après cette version, Thérèse, robuste paysanne bavaroise, à 20 ans (1918) se brise la colonne vertébrale, devient peu à peu percluse de tous ses membres, aveugle et paralytique. Dévote à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, elle recouvre la vue en 1923, le jour de sa béatification ; elle achève de guérir en 1925, par étapes, toujours sur des interventions analogues. Peu après, en 1926, elle a des visions de la Passion, qui vont se renouveler régulièrement tous les vendredis, avec des écoulements sanguins dans les yeux et bientôt des stigmates aux mains, aux pieds et au côté. Depuis cette époque elle ne prend aucune nourriture, ni solide, ni même liquide. En dehors des vendredis et des moments où elle doit se remettre des fatigues de ses visions, elle vaque à ses travaux ordinaires.

Une telle vie est manifestement extraordinaire. L'explication courante dans le peuple est le miracle.

La thèse de l'auteur : maladie fonctionnelle. Disons tout de suite que si le Dr Poray-Madeyski n'hésite pas à prononcer le mot « hystérie », ce mot n'a pas pour lui le sens péjoratif qu'on lui donne couramment. On sait que, par réaction contre certaines exagérations cliniques de Charcot et de ce qu'on appelle l'École de Paris, l'École de Nancy, avec Bernheim et Babinski, insista sur la suggestibilité comme trait fondamental de l'hystérie, appelée alors *pithiatisme* (2) ; d'où les caractéristiques morales que l'on releva chez les sujets : la tendance au mensonge, la dissimulation et plus encore la simulation. Mais cette thèse outrée, comme toutes les réactions extrêmes, a dû être atténuée à son tour ; et de nos jours la grande majorité des médecins revient à Charcot. Son système considéré dans ce qu'il contient de vraiment positif, débarrassé de diverses théories accessoires, se présente comme une construction

(1) Fr. Von Lama (M. Ritter), *Une stigmatisée de nos jours*, tr. fr., 1928. Voir article du P. Roure dans les *Etudes*, janvier 1929, p. 87-92 ; avec une mise au point de V. Lama, *ibid.*, mars, p. 731-733. Voir aussi la notice du P. Roure, dans *Supplément du Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, 1929, col. 238-240.

(2) Du grec πείθω, persuader, la suggestion étant pour eux le trait essentiel.

solide et même géniale, accrue d'ailleurs par des découvertes sensationnelles qui ont complètement modifié les positions anciennes sur plusieurs points. L'hystérie n'est plus, pour les médecins, — ceux qui sont au courant, observe l'auteur, — car beaucoup, comme bien des prêtres, s'en tiennent trop à la conception courante de la maladie-Protée que l'on dépeignait sous de si noires couleurs au début du siècle : elle est une pure maladie non pas organique, mais fonctionnelle. Elle consiste dans la rupture de l'équilibre fonctionnel du système sympathique, autonome, dit *végétatif* (p. 152). L'auteur précise : « Suivant la terminologie acceptée par M. Laignel-Lavastine, nous appelons « système sympathique, autonome ou végétatif », l'ensemble du système nerveux régulateur des fonctions qui ne sont pas sensorio-motrices volontaires » (p. 152, note).

Toute notre vie physiologique est réglée automatiquement par l'action de ce système nerveux autonome, qui n'est pas soumise à l'influence de notre volonté consciente. Mais cette action peut être troublée, sans lésion organique, par une *émotion* plus ou moins intense, par des facteurs psychiques, présentant comme un « choc ». De là, sans intermédiaire d'aucune suggestion, des troubles graves qui peuvent se prolonger, se développer, produisant toute une série de phénomènes étranges sans cause apparente ou proportionnée au dehors ; de là des simulacres de maladies organiques, méningites, appendicites, etc., ou des altérations dans les tissus, rougeur, etc., sans vraie lésion. « Ces réactions irrationnelles peuvent se produire et disparaître d'une façon tout à fait automatique et comme dans l'état normal des fonctions du sympathique, sans aucune sorte d'intervention suggestive » (p. 157). La suggestion néanmoins peut avoir son action et en particulier prolonger les effets du choc émotif initial, qui reste le facteur pathogénique capital. « Quant à la simulation consciente, elle n'est pas du tout essentielle, et P. Janet affirme même que « par le fait de leur maladie », les hystériques « ne mentent pas plus que le commun des mortels » (p. 149).

Le Dr Jean Lhermitte, professeur agrégé à la Faculté de Médecine de Paris, grand spécialiste en la matière, conclut la Préface qu'il a donnée à l'ouvrage du Dr de Poray-Madeyski par ces remarques, distinguant bien nettement le domaine moral et spirituel et le domaine somatique où se développe la maladie : « La lecture de l'ouvrage de M. de Poray-Madeyski nous conduit donc inéluctablement à cette conclusion que la plupart des phénomènes par lesquels se signale la vie de la

stigmatisée de Konnersreuth, sont de nature hystérique et ne doivent pas, en conséquence, être considérés comme d'ordre surnaturel ou miraculeux.

« Mais, d'autre part, l'on ne serait trop maintenir présent à l'esprit que l'hystérie ne se résout point en simulation et en mythomanie, que la volonté n'intervient pas directement dans la genèse et le maintien des accidents que nous avons rappelés, qu'il s'agit expressément d'une psycho-névrose particulière qui laisse intactes les facultés intellectuelles et qui, chez Thérèse Neumann, ainsi que l'exprime très heureusement de Poray-Madeyski, ne porte aucune atteinte à l'être moral, à sa dignité personnelle, à sa sincérité ni à sa piété. Que Thérèse Neumann ait été favorisée d'élans, de ferveurs, d'effusions authentiquement mystiques, le fait que la stigmatisée ait été entachée d'hystérie n'interdit point de le penser. Mais ce dont il faut se garder, c'est de prendre pour des charismes ou des expressions mystiques des phénomènes qu'une scrupuleuse étude autorise pleinement à incorporer à la psycho-névrose hystérique » (p. XVI-XVII).

Les preuves. L'attribution de l'hystérie à Thérèse Neumann est déjà ancienne. Une expertise médicale du 27 février 1920, rédigée et signée par quatre docteurs, désignait comme cause de l'incapacité de travail de Thérèse Neumann une « hystérie très grave avec cécité et paralysie partielle », qui s'est manifestée à la suite du choc subi lors de l'incendie du 10 mars 1918. A la suite de cette expertise, on lui reconnut une invalidité de 100 % avec attribution d'une rente qu'elle a touchée depuis lors régulièrement (p. 36-37).

Il n'est pas question de lésion de colonne vertébrale, et ceux mêmes qui demandaient la pension justifiaient le retard de leur requête par le fait qu'il n'y avait pas de lésion apparente *(wegen Mangel einer sichtbaren Verletzung)*.

La cécité même fut-elle une vraie cécité organique ? Non, mais « un phénomène nettement fonctionnel », et le retour de la perception visuelle « ne peut aucunement être considéré comme un fait miraculeux » (p. 29 et 245). D'ailleurs, cette guérison ne pouvait être retenue « comme miracle obtenu par l'intercession de la nouvelle bienheureuse dans son futur procès de canonisation », de l'aveu du curé Naber lui-même (p. 41).

Nous ne suivrons pas le Dr de Poray-Madeyski dans l'étude méthodique qu'il donne de la série de faits marquant l'évolution de la maladie. Retenons sa conclusion si importante : « L'analyse objective des faits regardés sous tel double aspect,

nous a confirmé qu'il s'agissait là, en effet, d'un cas typique d'hystérie grave, qui peut être considéré comme vraiment *classique;* classique par la parfaite conformité de ses manifestations avec celles observées jadis à la Salpêtrière et exposées avec tant de subtile pénétration par Charcot et ses disciples, et démontrant d'ailleurs par le fait la justesse de leurs enseignements et même contribuant à les remettre en honneur quant aux points contestés par quelques auteurs postérieurs.

« Ainsi, les symptômes apparus à la suite du choc émotif initial et qui annoncèrent le début de la névrose, sont exactement ceux indiqués par les auteurs cités (MM. Charcot, P. Richer, Gilles de la Tourette, Guinon et d'autres) : *rachialgie* avec répercussion de la douleur à l'épigastre, sensation *d'enlacement douloureux en ceinture, de torpeur et de faiblesse aux jambes*, nausées et *vomissements*, l'altération de la disposition psychique s'expliquant comme *trouble cénestopathique ;* l'excitation et la dépression initiales renforcées dans la suite par l'émotion intérieure, y surajoutée par le « mécanisme du souvenir » p. 281-282).

Les visions. Le fait saillant de la vie de Thérèse Neumann ce sont, de toute évidence, les visions de la Passion. On a dit déjà que sa maladie n'empêche pas *a priori* d'y voir des réalités surnaturelles : son caractère moral n'en est pas diminué. Mais il faut bien avouer que sa maladie ne facilite pas la reconnaissance de ces réalités.

Il faut d'abord constater que son état d'émotivité maladive suraiguë rend très suspectes toutes ses visions, d'autant qu'avant les grandes de 1926 sur la Passion, Thérèse avait eu elle-même déjà diverses visions « lumineuses » et autres certainement liées à des phénomènes hystériques (p. 45, 248, etc.). Il est d'ailleurs manifeste que sa « guérison » ne fut pas complète et que les symptômes de la maladie se manifestent encore souvent.

Mais pour nous, son état physique nous intéressera moins que son état psychologique, moral et spirituel, bien que le reste, constituant comme son milieu naturel, ait une large part d'influence.

Thérèse, paysanne robuste dans sa jeunesse, était aussi une fille moralement saine, joyeuse, épanouie, aspirant même à la vie de missionnaire. Cet idéal même lui tenait tellement à cœur que, se voyant par sa maladie dans l'impossibilité de le réaliser, elle en fut très affectée. Lorsqu'un vieux docteur lui dit brutalement qu'elle risquait fort de rester impotente, elle en ressentit

un coup terrible qui devait prolonger et aggraver le choc nerveux physique qui avait marqué l'accident initial.

Ce « choc moral », qui témoigne d'ardentes dispositions chez la pieuse fille, n'est certainement pas cependant d'ordre surnaturel en lui-même ; la cause est bien indiquée.

Que la maladie ait contribué à la sanctifier, en l'exerçant à la patience et à la pratique de nombreuses vertus, on peut bien le supposer, mais rien dans les traits rapportés ne signale un état de vie supérieur moralement à celui des bons chrétiens en cette condition.

Rien par conséquent ne nous autorise à situer les visions de Thérèse Neumann dans la première classe signalée plus haut, celle des visions liées à une contemplation qui leur assure un caractère divin. On ne peut pas davantage, d'après l'ouvrage que nous analysons, les placer dans la seconde, et l'on comprend fort bien que le directeur des *Études Carmélitaines*, le R. P. Bruno, ait pu écrire dès 1932 : « Ce que je puis assurer, c'est que les conditions de Thérèse Neumann, telles que je les trouve rapportées partout, ne peuvent être insérées dans la classique psychologie de sainte Thérèse et saint Jean de la Croix » (p. 130-131) (1).

La question de l'origine n'est pas entièrement résolue de ce fait ; cependant de graves et nettes indications résultent des constatations déjà faites. Il y en a d'autres que nous ne pouvons que signaler, toujours d'après l'ouvrage analysé.

Les trois phases des visions. Les visions y sont décrites aux chapitres XVIII-XXI, p. 71-104. Prises dans leur totalité, elles constituent chacune généralement une sorte de petit drame en trois actes : d'abord la *vision* proprement dite, intérieure, où Thérèse voit en imagination des parties de la Passion, sinon son ensemble, mais « la mimique de son visage, les mouvements de ses mains et de ses bras sont en relation avec les scènes de la vision et les traduisent d'une manière claire et touchante » (p. 72) ; puis c'est un « *état d'absorption* », nom donné par Gerlich à l'état suivant, dans lequel la « voyante » se trouve calme et tranquille, extérieurement, mais comme étourdie intérieurement, tout embrouillée, avec « des moyens d'expression d'un enfant de cinq ou six ans », exclusivement en patois ; enfin, c'est l'état appelé par Gerlich de « *repos surélevé* », où elle « restaure les

(1) Le R. P. Bruno conclut, lui aussi, au caractère *nettement hystérique* des phénomènes constatés.

forces de son organisme épuisées dans les états précédents » ; elle jouit alors d'une grande lucidité, ne s'exprime qu'en allemand littéraire et parle toujours d'elle-même à la troisième personne : « Ce soir à cinq heures, elle aura une vision ». On ne peut ici détailler davantage, mais nous devons relever, parmi beaucoup d'autres, quelques traits qui détonnent et semblent vraiment ravaler le surnaturel.

Remarques diverses. D'abord cette sorte d'exhibitionnisme, avec mise en scène bien différente de tout ce qui se rencontre dans les vies de saints favorisés de Dieu...

Nous sommes ici dans du sensible, de l'imaginatif, et les lumières sur Dieu, diffuses mais d'autant plus pures et élevées qui accompagnent toujours le surnaturel authentique, ne paraissent guère, à moins que l'ouvrage ici les écarte systématiquement, ce qui est invraisemblable.

L'amour même manifesté pour le Christ paraît beaucoup plus tenir de la sympathie sensible que d'un sentiment profond, soutenu par une foi éclairée.

Le *je* et le *moi* sont bien fréquents à côté de Jésus-Christ ; volontiers Thérèse se met en avant.

Dans l'état d'absorption, il y a des trivialités qui écœurent, des bizarreries, un style de troupier.

Une vraie vision divine élève-t-elle ou rabaisse-t-elle ?

Dans une vision, un apôtre « a l'air stupide ». Le baiser de Judas devient là « un signe d'amitié » et Thérèse y tient. Comment s'expliquer sérieusement ces fantaisies ?

Il y a des impertinences, non seulement avec les interlocuteurs terrestres, mais avec saint Antoine de Padoue qui se voit interpellé sans façon ! (p. 85).

Dans le troisième état, où Thérèse est si lucide, elle se montre généralement digne et fait même preuve de grande sagesse, dit-on.

Signalons comme expression d'un état d'âme bien spécial, l'explication qu'elle donne de son « union » avec Dieu dans cet état qui ressemble parfois au sommeil. L'abbé Fahsel lui pose cette question : « Dis-moi donc, Resl (Thérèse), où est ton « moi » quand tu dors si profondément que tu ne sais ensuite rien de ce que ta bouche a prononcé en cet état ? Ton âme n'a-t-elle donc plus alors aucune activité ? » Thérèse répondit : « Mon « moi », ou ce que vous appelez ainsi, est alors tout à fait auprès de Dieu, uni si étroitement avec le Sauveur, que je me trouve alors parfaitement bien et heureuse, car je sens le

Sauveur tout près de moi » (p. 91-92). Ces formules peuvent être bien entendues, mais d'elles-mêmes elles sont vagues, ambiguës et banales. Nous sommes très loin de sainte Thérèse, même de la simple quiétude thérésienne.

C'est, paraît-il, Notre-Seigneur qui s'exprime par la bouche de la voyante en son état de « repos surélevé » ; on s'étonne alors de la voir déclarer à un prêtre qui dit son bréviaire : « Tu mets là tout de même le Sauveur à une rude épreuve en lui lisant du latin pendant une heure. Mais dis-lui donc simplement : « Mon Dieu, je t'aime ! » (p. 96). Et si c'est une plaisanterie, elle ne surprend pas moins. Une vraie invitation à la prière du cœur se formule sur un autre ton.

On signale (p. 98-99) plusieurs cas dans lesquels elle donne « des avis contraires aux résultats des enquêtes faites par des autorités ecclésiastiques ».

Mais plus grave que tout cela est, d'après l'ouvrage, l'atmosphère générale de crise nerveuse dans laquelle se déroulent ces scènes : elle laisse une impression pénible et l'on ne peut s'empêcher de souhaiter que le vrai surnaturel, authentique, divin soit définitivement dissocié de telles anomalies.

Ici plus que jamais vaut le vieil adage scolastique : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* : le bien doit atteindre l'œuvre entière, et pour la vicier, il suffit d'un seul défaut. Et si cette règle vaut pour toute action humaine, ne doit-elle pas être appliquée avec plus de rigueur encore lorsqu'il s'agit de « visions », où Dieu est supposé agir directement ? Ce n'est pas la maladie comme telle, même si elle est appelée hystérie, qui rend suspectes les visions de Thérèse Neumann, mais tout un ensemble de données connexes dont on ne peut faire abstraction dans un prudent discernement des esprits. L'ouvrage du Dr de Poray-Madeyski présente à cet égard un immense intérêt. Il en a un autre, d'ordre médical, mais de grande portée, sur lequel nous reviendrons.

Notes complémentaires. Nous n'avons pas fait état, parce que nous voulions surtout parler des « visions », des phénomènes annexes qui ont le plus attiré l'attention sur Thérèse Neumann.

1. *Absence totale de nourriture* depuis 1926 : le fait n'a été contrôlé que pour 15 jours du 14 au 27 juillet 1927, et l'auteur regrette que la famille se soit toujours opposée à un nouveau contrôle officiel.

2. Sur l'aptitude à parler en *langues étrangères*, sémitiques, *non apprises*, l'ouvrage étudié ici s'exprime ainsi : « Dans son

état « d'absorption », Thérèse possède une certaine aptitude à retenir et à répéter d'après le son les paroles et les phrases en langues étrangères entendues au cours des visions. C'est surtout le cas pour les paroles qu'elle a entendues plus souvent. Il paraît toutefois que *cette aptitude ne s'est développée chez elle que graduellement.* D'abord, elle n'était pas capable de retenir ni de répéter même les dernières paroles de Notre-Seigneur sur la croix ; ce n'est qu'après que le professeur Wutz lui eut cité ces paroles en diverses langues, entre autres en araméen, qu'elle reconnut ces dernières comme authentiques. Par le même procédé, M. Wutz aida Thérèse à reconnaître les paroles de l'ange Gabriel à la sainte Vierge au moment de l'Annonciation, en les lui citant en araméen, d'après le texte de l'Évangile. M. Witt note expressément que ce n'est qu'avec le temps, après les avoir entendues plusieurs fois, que Thérèse put répéter, toujours d'après le son seulement, les paroles araméennes entendues au cours de ses visions. Elle rend cependant toujours fidèlement le mot entendu, soit en araméen, soit en hébreu. Ainsi, par exemple, saint Joachim dit « Mariam », tandis que le Grand-Prêtre prononce le même mot en hébreu, langue employée pour le culte, disant « Myriam » (P. 87-88).

3. A propos *des saignements des plaies*, le Dr Martini observe une très grande réserve. Il écrit dans ses notes personnelles, distinctes du rapport rédigé par lui après sa visite de 1938 (p. 126-130) : « Il m'est excessivement difficile d'insinuer ici la possibilité d'une supercherie là où certainement beaucoup de personnes ont tiré un profit religieux. Néanmoins il faut bien compter avec cette possibilité. Pour la rendre psychologiquement explicable, il faudrait tenir compte qu'au début des occurrences, Thérèse Neumann pouvait à peine être consciente de leurs effets prochains. Mais quand les événements étaient déjà en cours, il était trop tard pour reculer, alors qu'étaient en jeu non seulement son propre honneur et celui de sa famille, mais encore — comme elle le croit — l'honneur de l'Église et, ce qui n'est pas le moins important, le salut de tant de personnes à qui elle avait été religieusement utile et auxquelles, en cas d'une confession, elle ferait un tort d'autant plus grand. Elle pourrait facilement se suggérer de n'avoir plus le droit de faire un tel aveu. On peut en supposer autant des parents s'ils ont, dès le début, favorisé quelque irrégularité.

« Je ne suis aucunement convaincu moi-même qu'il en soit ainsi ; mon raisonnement doit seulement donner à entendre que, pour des raisons psychologiques, on ne doit pas exclure la possibilité d'une pieuse supercherie » (p. 129-130).

F. Cayré.

ANALYSE D'OUVRAGES RÉCENTS

I. — ÉCRITURE SAINTE

Duesberg (H.), O. S. B. : *Les Scribes inspirés*, 2 vol. 15 × 24, de 592 et xvi-672 p., 100 fr. chaque ; Desclée de Brouwer, 1938-1939.

C'est un véritable monument que vient d'élever Dom Duesberg à la gloire des Scribes inspirés. Cette œuvre tient en deux tomes consacrés, l'un, au livre des Proverbes, l'autre, aux livres de Job et de l'Ecclésiaste, de l'Ecclésiastique, de la Sagesse. L'auteur donne modestement ce sous-titre à son ouvrage : *Introduction aux Livres sapientiaux de la Bible.* Mais c'est une introduction d'un genre à part. Dom Duesberg, qui se souvient d'avoir été conférencier, et qui a souvent parlé de ces sujets avant de les publier en volumes, a gardé le genre vivant, le langage pittoresque et imprévu, amusant parfois, élégant malgré quelques incorrections. On sourira de voir le *bakhchich*, si cher aux Orientaux d'aujourd'hui, figurer dans la traduction de certains textes bibliques. Cette introduction est, en effet, parsemée de citations, parfois très longues, qui en font une manière d'anthologie des textes sapientiaux. N'allons pas croire que cette facilité d'exposition nuise à la solidité du fond. Les problèmes les plus graves sont abordés, parfois en manière d'*excursus :* la doctrine du bonheur dans l'Ancien Testament, la question de l'immortalité de l'âme, le procès de l'idolâtrie. Dom Duesberg s'est particulièrement attaché à montrer l'exacte portée des conseils de sagesse donnés dans ces écrits inspirés, en les replaçant dans le milieu historique et doctrinal qui en conditionne l'énoncé. Il a scrupuleusement étudié les rapports entre sagesse israélite et sagesse profane, et discuté de manière fort compétente la question des influences.

Ce n'est pas le hasard qui a décidé de la répartition de cette vaste matière en deux volumes distincts. Il y a, d'une part, les scribes du Roi, dont l'auteur retrouve l'œuvre, avec sans doute un excès de complaisance et d'assurance, dans le livre des Proverbes. D'autre part, il y a les scribes de la Loi :

le second tome nous place aux temps qui suivirent le retour de la captivité, où le légalisme se développait ; à cette époque le livre des Proverbes, livre canonique et classique, était interprété avec une orientation nouvelle de pensée. Trois livres, de ce second tome, nous présentent successivement : « Le pessimisme inspiré » (Job et l'Ecclésiaste) ; « Le livre de raison d'un bourgeois de Jérusalem » (l'Ecclésiastique) ; « Les mystères sauveurs de la Sagesse » (la Sagesse). Un épilogue montre comment s'établit la continuité entre les Livres sapientiaux de l'Ancien Testament et le Nouveau Testament.

On trouvera dans ces deux volumes un bon nombre de suggestions heureuses, des aperçus nouveaux, des renseignements sur le sens précis des termes de sagesse ; et on se laissera saisir par le souffle qui anime les pages du disert et savant Bénédictin.

Louis Soubigou.

Kalt (E.) : *Buch der Weisheit, Buch Isaias ;* 16 × 23, xii-430 p., relié toile, R. M. 12,40 (réd. 25 % pour l'étranger), Herder, Fribourg-en-Brisg., 1938.

Livre de la Sagesse, Livre d'Isaïe. Ce rapprochement est inattendu. Il est dû sans doute à des facilités d'édition, mais n'est pourtant pas entièrement injustifié. Ces écrits inspirés sont, en effet, deux sommets de la Révélation : les textes sur la Sagesse hypostatique, et sur le Serviteur de Jahweh que dépeint Isaïe, ne sont-ils pas comme des pierres d'attente pour la pleine manifestation du Fils de Dieu Sauveur et Rédempteur ? C'est à la lumière que projette sur les textes de l'Ancien Testament la Révélation chrétienne, que E. Kalt lit et explique la Sagesse et Isaïe. Il met en relief la signification profonde de ces passages lumineux et émouvants. Œuvre de piété, — comme il convient à cette collection de « La Sainte Écriture expliquée pour la vie », — ce commentaire est aussi œuvre de science, mais discrète et réservée : le bruit des discussions savantes ne doit pas empêcher d'entendre la voix de l'Esprit.

Louis Soubigou.

Bertholet (A.) : *Hesekiel,* 18 × 25, xxiv-171 p., R. M. 8,10, Mohr, Tubingue, 1936.

Ce volume du *Handbuch zum Alten Testament* est une très intéressante contribution (protestante) à l'étude du prophète Ézéchiel. L'auteur avait publié en 1897 un premier travail sur ce prophète, mais il a, depuis, complètement renouvelé

ses idées à ce sujet. Très sagement, Bertholet réagit contre les excès de l'école hypercritique. Il s'essaie à distinguer ce qui, dans notre livre actuel, est l'œuvre d'Ézéchiel lui-même et ce qui relève de rédacteurs ou compilateurs successifs. La tâche est malaisée, conjecturale, et il arrivera que l'on ne soit pas toujours de l'avis de l'auteur. Des artifices typographiques lui permettent de rendre visibles et parlants les résultats auxquels aboutit sa critique.

La nouveauté — très séduisante d'ailleurs — de la position de Bertholet consiste à répartir l'activité prophétique d'Ézéchiel en trois phases distinctes : à Jérusalem, avant l'exil; en Judée, mais hors de Jérusalem ; en Babylonie, à partir de 585. Bien des anomalies sont ainsi évitées, et la prédication du prophète produit une impression bien plus vive. Aussi cette hypothèse mérite-t-elle d'être prise en sérieuse considération.

A. Bertholet a fait appel au concours de K. Galling qui a mis à son service sa compétence toute spéciale pour ce qui concernait le temple de Jérusalem. Louis Soubigou.

Schmid (J.) : *Das Evangelium nach Markus (L'Évangile selon S. Marc)* ; 14 × 23, 192 p., 4 mk 40, relié 5 mk 50, Pustet, Ratisbonne, 1939.

« Le Nouveau Testament de Ratisbonne », collection dirigée par A. Wikenhauser et O. Kuss, doit comporter huit volumes. A propos du tome V, le premier paru, consacré aux Actes des Apôtres, *Sens Chrétien, 1939* (p. 117) a caractérisé la méthode et le but. Le choix des collaborateurs est une garantie de la valeur de cette haute et sérieuse vulgarisation. On se réjouit de voir M. Joseph Schmid mettre sa compétence bien connue à la disposition des lecteurs de ce tome II. Son saint Marc est particulièrement remarquable par la richesse de ses *excursus*, dont nous citerons ici quelques titres : le baptême de Jean, le Royaume de Dieu, les miracles de Jésus, les Scribes et les Pharisiens, les Frères de Jésus, le but des paraboles, le Fils de l'homme, la date de la mort de Jésus, etc. On aurait tort de croire que tout l'intérêt de l'ouvrage se concentre dans ces *excursus :* la traduction, qui est à la fois fidèle, limpide et élégante, est suivie, section par section, d'un commentaire assez bref, mais bien tassé (trop peut-être) et fort nourri. Cette présentation de l'Évangile de saint Marc est très différente de celle de Dillersberger, étudiée dans *Sens Chrétien* (p. 79-85) : elle répond d'ailleurs à un tout autre but.

Louis Soubigou.

Laros (M.) : *Evangelium hier und heute (L'Évangile ici et aujourd'hui)* ; 3 vol. 13 × 20, d'environ 250 p., 3 mk 70 chacun. Pustet, Ratisbonne.

Matthias Laros a l'intention de publier trois séries de deux volumes dans sa collection : « L'Évangile ici et aujourd'hui ». Elles ont (ou auront) pour titre : Questions et Réponses ; Le Sens religieux ; L'Appel. Le premier volume de chaque série va de l'Avent à la Pentecôte, le second de la Pentecôte à l'Avent. La moitié de l'œuvre est achevée, trois volumes sur six, ce qui nous permet d'apprécier la manière de l'auteur. Il prévoit pour chaque dimanche de l'année liturgique un chapitre assez ample, se rattachant le plus souvent à l'Évangile du jour. Parfois le lien est plus lâche et la digression recherchée. Le but de l'auteur est d'être actuel, vivant, documenté, et il y réussit à merveille. Il entre dans le vif des préoccupations du temps et nourrit de doctrine la piété du lecteur. L'ouvrage rendra service aux prêtres, aux parents et aux éducateurs, et d'une manière générale aux fidèles cultivés.

Les deux volumes de « Questions et Réponses » laissent percer davantage la note apologétique. Il ne s'agit pas, disons-le bien vite, de discussions critiques et techniques, mais d'un exposé serein de la vérité : sur Jésus, l'Église, le Croyant, l'Ascète, le Démon, l'utilisation du latin comme langue liturgique, etc.

Le premier volume, le seul qui soit actuellement paru, du « Sens religieux » atteste une préoccupation très louable de bien montrer ce que doit être la vie chrétienne au temps présent. Le souci de l'actualité a pour effet de mieux approfondir les conditions de la vie intérieure, sa nécessité et ses modalités.

Nous souhaitons qu'une entreprise si heureusement commencée soit rapidement menée à bonne fin.

Louis Soubigou.

Lusseau-Collomb : *Manuel d'Études bibliques*, tome V, 1re et 2e partie, 2 vol. 14 × 23, de xiv-618 et 565 p., 35 et 30 fr., Téqui, Paris.

Le tome V du *Manuel* déjà bien connu de MM. Lusseau et Collomb comporte deux parties. La première (Les Actes des Apôtres ; les premières épîtres de S. Paul) paraît en « nouvelle édition, 6e mille » (1938). Les auteurs ont profité des récents travaux, tout particulièrement des savants et volumineux commentaires du P. Allo sur les épîtres aux Corinthiens,

pour apporter à leur travail quelques compléments, au besoin quelques retouches. Ce tome comporte, en plus des Actes, les épîtres aux Thessaloniciens, aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains. — La seconde partie (nous en sommes encore à la 1re édition de 1931, 5e mille) étudie les autres épîtres de S. Paul, les épîtres catholiques, l'Apocalypse.

La manière de nos auteurs est celle d'un exposé assez ample, fournissant des renseignements nombreux et précis, et de lecture agréable. L'inconvénient de cette méthode, qui a aussi ses avantages, est de ne pas éviter suffisamment la paraphrase, les longueurs inutiles. On préférerait souvent un exposé plus nerveux, plus condensé, une façon plus rapide d'examiner les passages qui n'offrent aucune difficulté sérieuse pour étudier plus à loisir les problèmes complexes.

Cette réserve faite, nous serons d'autant plus à l'aise pour louer la science biblique et théologique dont font preuve nos doctes auteurs. On se trouve, avec eux, en parfaite sécurité doctrinale et l'on a l'assurance d'une information probe et diligente. Sans que l'appareil scientifique soit trop accusé, une science de bon aloi affleure partout. Un exposé synthétique de l'ensemble de la doctrine paulinienne n'aurait peut-être pas été superflu. Il aurait considérablement augmenté la valeur d'utilisation de l'ouvrage.

Louis Soubigou.

II. — CHRISTOLOGIE

Les théologiens multiplient les études sur le Christ, non seulement en latin, mais en français, pour qu'elles soient accessibles hors du clergé et peut-être aussi plus abordables au clergé lui-même.

Il n'y a pas dix ans que paraissait (1931) une « Encyclopédie populaire des connaissances christologiques » sous titre : *Le Christ*, œuvre de collaboration (1264 p.), dirigée par les abbés Bardy et Tricot (Bloud et Gay). Elle faisait le point, en quelque sorte, fixant en notations succinctes et suggestives l'état des questions que soulèvent la personne et l'action du Christ à de multiples points de vue. Mais en ces domaines, rien n'est définitif : c'est la loi de la vie. D'autres œuvres ont paru depuis. En voici deux récentes qui méritent une mention d'honneur.

* * *

Le mystère de l'Homme-Dieu, de M. Gaudel, professeur à l'Université de Strasbourg, depuis longtemps annoncé dans

la « Bibliothèque catholique des Sciences religieuses », est un excellent abrégé en 370 pages (2 vol., petit in-8°, 175 et 195 p.), de forme presque classique. La théologie positive y est assez longuement exposée d'après (I) « la révélation du Nouveau Testament » et (II) « l'Ancienne Tradition avant le concile de Nicée », qui remplissent le premier volume ; « la définition dogmatique » y occupe toute la première partie du second. L'explication théologique, un peu moins étendue (120 pages), est fort riche cependant, car il n'est guère de question importante que l'auteur n'aborde et n'examine sinon avec ampleur, du moins avec rigueur et clarté.

M. Gaudel s'attarde un peu, et il le devait, aux *témoignages inspirés*. Dans les évangiles synoptiques, il relève avec soin les traits qui montrent dans le Christ selon la chair un homme réel, un homme complet, une âme d'une perfection religieuse exceptionnelle : « Jamais la religion idéale d'amour de Dieu et du prochain prêchée par Jésus (Marc, xii, 29) n'est apparue aussi complètement comprise et vécue que par son âme. Par son attitude d'effacement et en même temps de familiarité intime avec son Père, par l'accent unique de sa prière, par sa miséricordieuse bonté envers ses frères, il se révèle comme le parfait religieux du Père, il s'en approche autant qu'une conscience humaine peut s'en approcher. Par l'exemple de la plénitude de sa sainteté autant que par ses paroles, il a le droit de nous dire : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (p. 44).

Mais c'est évidemment à la révélation de la divinité qu'il s'attache le plus, d'après les synoptiques encore, puis d'après saint Paul, qui, n'ayant pas connu directement Jésus dans sa vie terrestre, fonde son témoignage sur la mort et la résurrection de Jésus-Christ, « contenu principal de son Évangile » ; et il est complété à son tour par le témoignage de saint Jean, qui se présente avec un double caractère : « Il est celui de l'historien qui raconte ce qu'il a vu et entendu ; mais il est aussi celui du théologien qui, dans la lumière de la méditation soutenue par l'Esprit-Saint, explique le mystère de la personne divine dont il a contemplé la gloire en Jésus » (p. 120).

M. Gaudel interroge ensuite l'*histoire*. Mais les limites étroites que lui assigne la collection l'obligent à des raccourcis qui ont du moins l'avantage de mettre en lumière les traits saillants du développement doctrinal et théologique à travers les siècles. L'ancienne tradition avant Nicée nous montre l'Église « en possession consciente de la foi au mystère du Verbe incarné, vrai Dieu et vrai homme » (p. 172). Cette tradition vivante de

l'époque primitive va, au IVe et au Ve siècles, se fixer en définitions dogmatiques destinées à faire loi ; elles répondent aux hérésies des ariens, des apollinaristes, des nestoriens, des monophysites. D'autres novateurs dans les siècles suivants ont donné lieu à de nouvelles définitions, mais elles ne sont que le complément des premières. L'ouvrage les présente en une marche rapide. Le dernier est le modernisme, tout proche de nous par le temps et déjà si oublié, qui attribuait le dogme de la divinité du Christ « à la tendance fabulatrice de la foi commune et au mythe » : il permit au pape de rappeler l'identité substantielle de l'enseignement des conciles avec celui des premiers témoins du Christ.

L'auteur aborde ici *la tâche proprement théologique.* Il ne saurait être question de le suivre dans ses exposés. Mais on aura plaisir à méditer la phrase si pleine dans laquelle il a, à son point de départ, énoncé le mystère de l'Incarnation sous ses principaux aspects. Elle est, dit-il, « l'union singulière et ineffable de la nature divine et de la nature humaine en la seule personne du Verbe, union qui constitue un tout physique, à savoir un seul et même Christ qui est à la fois, par son identité de nature avec le Père, notre Dieu, et, par l'assomption d'une individualité humaine privilégiée qu'il possède et termine, notre frère » (p. 60). C'est en partant de ces données qu'il recherche quelle est la fin de l'Incarnation, de quelle manière s'y réalise l'union et quelles en sont les conséquences. La théologie achève normalement l'œuvre commencée par l'exégèse ou l'histoire.

De part et d'autre, le professeur d'Université montre sa maîtrise et cependant il aime s'abriter derrière nombre d'autres théologiens que volontiers il cite. Il est, du reste, fort accueillant et il n'hésite pas, en matière libre, à adopter une opinion qui s'éloigne de l'opinion commune, lorsqu'il la juge « plus conforme à la pensée authentique de saint Thomas et à la vérité des choses » : tel est le cas, par exemple, pour le concept de personne, point sur lequel il préfère l'exposé de Scot et de Tiphaine à la théorie thomiste courante, qu'il reconnaît néanmoins « séduisante par sa clarté ». Il élargit aussi les cadres reçus dans l'école thomiste sur le motif de l'Incarnation. Parmi toutes les pages consacrées à l'explication théologique, nous nous plaisons à signaler celles qui ont trait à l'activité humaine du Christ, et particulièrement à sa conscience, où sont abordés des problèmes à peine touchés par l'ancienne théologie et dont l'intérêt est mieux aperçu à notre époque.

* * *

Précisément, ce sujet de la conscience humaine du Christ est repris, mais avec plus d'étendue, par le R. P. Galtier, S. J., dans son dernier livre : *L'Unité du Christ. Être... Personne... Conscience* (378 p., in-8°). Construit sur un plan de synthèse, cet ouvrage groupe des éléments historiques et doctrinaux que l'on sépare à dessein dans l'ouvrage précédent, ce qui permet à l'auteur d'approfondir les points sur lesquels il veut attirer l'attention. Entièrement d'accord avec M. Gaudel pour les positions essentielles, il insiste avec raison sur le concept de personne et s'attache à montrer en particulier que la notion moderne de personne, essentiellement psychologique, se rattache, en fait, à la nature humaine du Christ, en ce qu'elle a a de plus parfait, et dès lors ne s'oppose en rien aux positions prises par les théologiens sur un plan ontologique d'ordre supérieur.

Mais c'est surtout à l'étude de la *conscience humaine* du Christ qu'il s'attache, et il a l'impression de faire ici un peu œuvre de précurseur. Les anciens ont si peu exploré ce sujet :

« L'analyse psychologique leur échappait ou ne les intéressait pas. C'est elle, aujourd'hui, qui nous captive et qui, dans la question de l'unité du Christ, soulève le plus de difficultés. Plus encore qu'ailleurs, on eût donc souhaité trouver ici des guides, auxquels il fût possible de se confier ; cette joie et cette sécurité nous ont fait défaut et nous en avons souffert » (p. XIX).

Il y est d'ailleurs poussé par le désir d'éclairer les chrétiens étrangers à la foi catholique pour qui cette conception trop humaine de la personnalité du Christ est une barrière insurmontable et un obstacle à la pleine foi :

« Les angoisses d'âme ne sauraient laisser indifférente la théologie catholique. Il ne saurait non plus lui être sans profit de voir les efforts qui sont faits pour y échapper. A considérer les impasses où s'engagent tant d'esprits désemparés, elle apprend à mieux apprécier la tradition qui l'en tient elle-même éloignée » (p. XX).

Mais le profit spirituel de cette étude ne sera pas moindre pour le vrai chrétien, qui éprouve ici « l'impression de pénétrer dans le Saint des saints », déclare l'auteur :

« La vie humaine, la réalité de la vie humaine du Christ est un des points capitaux de la doctrine catholique. C'est par sa vie d'homme, par ses souffrances, par sa charité et ses mérites d'homme que le Fils de Dieu nous a rachetés. Or la vie proprement humaine, la vie qui vaut et qui compte au regard de

Dieu, c'est la vie de l'esprit, celle qui se vit et s'inscrit dans la conscience. Voilà donc le vrai théâtre où s'est déroulé le drame de notre rédemption, voilà le sanctuaire où s'est affirmée d'abord la rencontre de l'humanité et de la divinité. Heureux, par conséquent, qui pourra pénétrer au delà du voile » (p. xx).

Ceux-là mêmes qui croiront devoir se séparer du P. Galtier sur la notion de personne ou sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence ou sur l'importance de ces données, en soi et pour l'intelligence de saint Thomas, lui sauront gré de ses fécondes recherches, en particulier sur cette « conscience humaine » qu'il présente bien comme « le centre psychique du Christ ». La piété elle-même peut y trouver un immense profit pour les lecteurs avertis, capables d'aborder des ouvrages de cette envergure.

Des propositions par lesquelles M. Gaudel conclut son propre ouvrage (II, p. 188-190) se dégage une puissante impression de vie, d'autant qu'elles explicitent avec force l'attitude religieuse qu'imposent au chrétien les doctrines exposées.

1. Le mystère de l'Homme-Dieu appelle la foi.
2. La foi à ce mystère entraîne légitimement l'adoration.
3. La foi au Christ appelle notre incorporation active en lui.
4. Le mystère d'amour d'un Dieu fait homme appelle un culte généreux.

Ainsi, « l'Incarnation, mystère de foi et d'amour », a pour terme normal « le culte de la charité incarnée, le culte du Sacré-Cœur » (p. 190).

« Pas de doute, le mystère de l'Incarnation rédemptrice est essentiellement un mystère d'amour ; il a son origine dans l'initiative de l'amour de la Trinité divine qui réalise le chef-d'œuvre de l'Homme-Dieu en qui elle met ses complaisances. Il se développe tout entier sous le signe de l'amour.

« De même l'amour humain de Jésus-Christ est unique, puisqu'il jaillit, d'une part, du cœur le plus idéal, le plus parfait, uni hypostatiquement à la divinité et qu'il est le résultat de communications ineffables de l'amour du Créateur faites au cœur dans lequel il a mis toutes ses complaisances.

« ...Dans la suite des siècles, l'Église, selon la loi de l'Incarnation, en est venue normalement à honorer sous le symbole vivant et expressif du cœur du Christ cet amour inouï du Dieu fait homme pour ses frères. Ainsi le culte du Sacré-Cœur bien compris est devenu comme le sommaire substantiel de la religion chrétienne.

« ...Plus facilement, dès lors, le croyant, membre du Christ son chef, s'incorpore à la charité incarnée et sent la nécessité de répondre à l'amour sans réserve du Sauveur par un don de soi sans réserve. Il peut apprendre de lui tous les jours, dans le sacrifice de son Église, à s'offrir avec lui à l'accomplissement de la volonté du Père céleste et à la glorification de la Trinité.

« ... Ainsi les méditations du théologien croyant aussi bien que celles du simple fidèle, en face du mystère d'amour de l'Homme-Dieu, ne peuvent trouver de meilleure conclusion que dans l'hommage d'une prière d'offrande » (190-192).

F. Cayré.

III. — ÉDUCATION

Enfants retardés et inadaptés : la « caractériologie »

Il n'est guère en ce moment de problèmes plus actuels, ni plus urgents pour l'avenir de notre pays que ceux qui regardent l'éducation. Alors que la France vaincue s'efforce de revivre en corrigeant les erreurs du passé, quel intérêt il y a à ne laisser se perdre aucune parcelle de nos ressources humaines ! Et pourtant, comme le démontrent avec évidence les spécialistes de la psychologie et de la pédagogie, bien des enfants se trouvent arrêtés dans leur développement moral et intellectuel et s'en vont grossir la foule des ratés ou des demi-vaincus, faute d'avoir rencontré sur leur chemin l'art et la charité d'un éducateur averti, capable d'apercevoir les causes, souvent délicates à déceler, de leurs défauts naissants. Il y a là, qu'on le remarque bien, un problème de la plus haute gravité ; car, en règle générale, l'homme conservera les tendances de l'enfant, qui auront grandi avec lui et ne révéleront toutes leurs conséquences que lorsqu'il sera trop tard pour y porter remède. Aux éducateurs, parents et maîtres, que ce problème inquiète à bon droit, on ne saurait trop recommander la lecture d'un livre que M. Alfred Boutinaud a donné à la collection « Collège et famille (1) », sous le titre : *Votre enfant doit réussir. — Le dépannage des retards et inadaptations scolaires par la méthode caractériologique.* L'auteur joint à une haute compétence psychologique une longue expérience de la pédagogie, et spécialement de la rééducation des enfants retardés et inadaptés.

L'ouvrage, honoré d'une lettre-préface de S. Exc. Mgr Beaussart, évêque auxiliaire de Paris, débute par un court chapitre

(1) Éditions « l'École », 11, rue de Sèvres, Paris (VIe).

qui explique ce que c'est que la caractériologie, science récente, née en Europe centrale et trop peu connue encore en France : cette science, en réaction contre les excès d'une psychologie expérimentale trop souvent matérialiste, s'attaque aux problèmes de l'âme et de la personnalité vivante et concrète, en un mot du caractère. Or, par suite de la vie fiévreuse de notre époque, nombreux sont les enfants et les adolescents qui souffrent d'un défaut de caractère, caché la plupart du temps même aux yeux de l'éducateur, et qui est la cause des phénomènes, très effarants ceux-là, qui entravent leur développement intellectuel et moral : enfants menteurs, voleurs, coléreux, timides, affligés de tics ou de manies, ou, plus généralement encore, enfants qui ne réussissent pas dans leurs études, beaucoup sont justiciables de la caractériologie, qui découvrira la source secrète du mal et y portera remède. Cette source, en dehors des cas nettement pathologiques qui relèvent de la médecine, en dehors aussi des défauts issus d'une cause purement morale qui relèvent de la direction spirituelle, sera souvent le manque de confiance en soi, le sentiment d'insuffisance, le découragement, ou, comme on l'a appelée, le « complexe d'infériorité ». Dans son chapitre II, M. Boutinaud démontre que c'est fréquemment à cette tare secrète qu'il faut rapporter bien des retards scolaires, et sa démonstration est appuyée sur des faits qu'il a pu lui-même constater dans sa longue carrière d'éducateur ou que donnent dans leurs ouvrages des spécialistes consciencieux. Tel enfant, qui aura durant des années occupé le dernier rang dans sa classe, confié à un rééducateur qualifié, regagnera rapidement le temps perdu et étonnera son entourage, qui n'avait pas aperçu la vraie cause de ce que l'on baptise parfois trop vite : paresse ou sottise. Il ne s'agit pas, évidemment, de donner dans l'optimisme béat : il y a, et il y aura malheureusement toujours, des enfants paresseux par mauvaise volonté, aggravée quelquefois par la faute de l'éducateur — et des enfants peu doués ou inintelligents. Mais on peut affirmer sans hésiter qu'à côté d'eux il y a beaucoup de petits sujets qui souffrent d'un défaut de caractère parfaitement curable et qui ne dépend pas d'eux. Bref, dans nombre des cas difficiles, viendront collaborer avec les parents et les maîtres, outre le directeur spirituel, le médecin, qu'il faut toujours consulter, et le caractériologue.

C'est ce que vient prouver le chapitre III, chapitre éminemment suggestif, bourré de faits concrets et d'exemples vécus, où l'auteur énumère les principales causes qui amènent chez l'enfant le découragement, le sentiment d'infériorité. Consti-

tution physique de l'enfant : infirmité ou maladie qui a laissé des traces, bégaiement, laideur, tics nerveux, paralysant le sujet et le forçant à se replier sur soi-même. Sexe de l'enfant : garçon moins doué que sa sœur pour les études et qui, pour éviter une compétition où il ne sera pas facilement vainqueur, abandonne la place et cherche ailleurs, dans les exercices sportifs par exemple, une compensation. Place de l'enfant dans la série des frères et des sœurs : les enfants uniques, les aînés, les cadets, sont plus facilement atteints par les troubles du caractère. Composition de la famille : et à ce propos M. Boutinaud attaque à très juste titre la néfaste loi du divorce, fléau des foyers français, les désorganisant et infligeant aux personnalités enfantines des plaies qui jamais ne se fermeront et qui expliquent bien des échecs scolaires, présage d'échecs infiniment plus douloureux dans la vie. Situation économique et sociale de la famille : risques spéciaux courus par les enfants trop riches, élevés loin de la tendresse maternelle, ou très pauvres, sevrés de ce bien-être indispensable, comme on l'a dit, à la pratique de la vertu. Enfin et surtout, éducation trop sévère ou trop douce ; c'est là, et non ailleurs, qu'il faut chercher l'explication de certaines vies ou ratées ou mutilées. Il faut lire les pages émues que l'auteur consacre à la pédagogie catholique, à l'éducation entièrement chrétienne, baignée dans l'atmosphère calme et pacifiante du foyer uni et soumis aux lois divines. Les parents, avant tous autres, sont les auteurs du bonheur ou du malheur futur de leurs enfants.

Le dernier chapitre de l'ouvrage étudie les conséquences du sentiment d'infériorité et du découragement. Ce sera d'abord la « compensation » ; à son infirmité, plus ou moins clairement sentie par lui, l'enfant cherchera une compensation dans l'entêtement, l'indiscipline, la rêverie, la méchanceté. Ou bien, ce sera la stupidité effarante, à laquelle, malheureusement, il est très facile de se laisser prendre, et qui n'est qu'un blocage des facultés intellectuelles causée par le « complexe d'infériorité » ; si l'éducation s'y trompe, c'en sera fait de toute une vie, et, inversement, bien des enfants qualifiés de stupides sont sortis de leur carapace grâce aux efforts d'un caractériologue compétent. Il en est de même de l'enfant apathique, glacé et flegmatique, décourageant ses maîtres parce que rien ne prend sur lui, reproches ni compliments ; ici encore, les apparences sont souvent trompeuses et il y a quelque chose à tenter. Même conclusion, si paradoxal, que cela paraisse, en ce qui concerne l'enfant indiscipliné. Cet élève insupportable, qui trouble à lui seul toute une classe et lasse la patience de ses professeurs

par son habileté diabolique à imaginer les plus pendables inventions, sera parfois dans la réalité un petit être découragé et qui cherche un dérivatif dans une autre activité, où il est plus sûr de réussir.

Cette analyse rapide et sèche déforme, on s'en excuse, le beau livre de M. Alfred Boutinaud. Puisse-t-elle cependant engager à le lire beaucoup d'éducateurs ! Jeunes maîtres enthousiastes de leur noble mission et qui veulent la remplir totalement, parents inquiets de voir leurs enfants arrêtés dans leurs études ou fermés à leur tendresse, trouveront profit et plaisir à parcourir ces pages vibrantes, pleines de faits et de remarques intéressantes, écrites avec une pénétrante justesse par un prêtre qui consacre sa vie à l'enfance et plus particulièrement à l'enfance qui souffre, et qui unit à sa compétence de savant et de psychologue l'ardeur d'un apôtre passionné pour la doctrine thomiste. Il faut souhaiter que M. l'abbé Boutinaud nous donne bientôt l'exposé complet de sa méthode personnelle de rééducation ; ce sera un grand service rendu à la cause de l'éducation française.

P. Boulinguier.

Ouvrages spéciaux

De Greeff (Dr E.) : *Nos enfants et nous*, 13 × 20, 209 p., édit. de la Cité chrét., 1939.

L'éducation des enfants est l'œuvre des parents : elle leur demande de l'intelligence, du dévouement, de l'abnégation, de l'amour. Par de fines notations psychologiques, d'une science à la fois très avertie et très pratique, l'auteur conduit l'enfant de son premier regard sur le monde jusqu'aux inquiétudes de l'adolescence. Il insiste beaucoup, et avec raison, sur le milieu familial dont l'influence, bonne ou mauvaise, marque à jamais l'enfant.

A. Sage.

Drogat (N.) : *Manuel social rural*, 3e édition, 12 × 19, 326 p., Spes, 1939.

Cette troisième édition tient compte des modifications survenues dans la législation sociale et agricole. On y trouve entre autres des exposés assez détaillés sur l'Office national du blé, le statut de la viticulture, l'organisation du marché des alcools. Par une innovation heureuse, quelques notions de formation civique figurent désormais à côté des principes d'économie sociale et rurale.

A. S.

Lelotte (F.) : *Pour réaliser l'Action catholique.* 12 × 19, 216 p., Casterman, 1938.

Le P. Lelotte nous présente un manuel pratique d'Action catholique. Il ne s'arrête qu'aux lignes maîtresses de la doctrine, les problèmes strictement théologiques ou historiques ou techniques sont délibérément laissés de côté. Il part de la définition de l'A. C. donnée par Pie XI, il en dégage les notes essentielles et la méthodologie générale. Chaque chapitre se termine par un questionnaire et une liste de lectures.

A. S.

Bibliothèques : 14 × 19, 190 p., Casterman, 1939.

Conseils clairs et pratiques pour la formation et la mise en œuvre des Bibliothèques catholiques. L'ouvrage débute par un rapide énoncé des principes sur lesquels repose tout apostolat intellectuel et se termine par quelques listes de livres forcément très incomplètes mais qui peuvent servir de base à toute fondation de bibliothèque.

A. S.

Dunin-Borkowski, S. J., : *A la conquête des cimes*, tome II (adaptation française de l'abbé R. Guillaume). 13 × 20, 250 p., Salvator-Casterman, 1939.

Le deuxième volume suit de près le premier, présenté dans *Sens Chrétien*, 1939, p. 151. Le lien entre ces volumes est fait par deux chapitres groupés sous le titre : *Nouveaux récits et portraits.* Il aborde dans un esprit très compréhensif la question si délicate de l'amour (secrets du cœur).

La partie vraiment neuve et qui est le centre de l'ouvrage pose des principes et en tire des applications ; et quelle ample matière ! Culture intellectuelle, éducation de la volonté, distinction, culture physique. C'est dans ces derniers chapitres sans doute que se montre le plus l'originalité de l'ouvrage : comment négliger de tels points dans un écrit d'éducation moderne ? En terminant, après avoir mis le jeune homme à l'école du Christ, on le guide dans l'orientation de sa vie et l'on achève de façonner sa personnalité pour l'aider à mener « la vie d'homme » qui l'attend. Toutes ces causeries présentent avec bonne humeur, de façon assez dégagée pour ne pas fatiguer des jeunes, de fines observations et de sages conseils dont ils tireront profit.

E. Delorme.

JUNGMANN (J.-A.) : *Die liturgische Feier* (les célébrations liturgiques) ; 11 × 19, 112 p., 2 MK. 60 (Friedrich Pustet, Ratisbonne).

Le P. J. A. Jungmann publie les conférences qu'il avait été invité à donner au Canisianum d'Innsbruck au cours des journées sacerdotales de septembre 1938. L'auteur, spécialiste des études liturgiques, expose en une centaine de pages une vue générale de la liturgie expliquée par l'histoire. Il fait état de quelques particularités du cérémonial usité en Allemagne (les *Andachten*). Comme il s'adresse à des prêtres, il peut omettre les éclaircissements que réclamerait un livre d'initiation et dire beaucoup en peu de mots.

E. D.

MORALE ET DROIT CANON

Document sur le Mariage

ROCHOLL (Norbert) : *Le Mariage, vie consacrée (Document)*. 15 × 20, 170 p., 15 fr. Casterman, Paris.

Cet essai, écrit par un laïc, à la suite d'une conférence sur le mystère de l'union conjugale qui avait suscité le plus haut intérêt, expose une théologie du mariage en parenté d'idées avec le célèbre ouvrage du docteur Doms ; rédigé en une langue simple et animé d'une véritable ferveur, cet opuscule est un des meilleurs exposés d'une conception du mariage qui tend à devenir commune en de nombreux milieux. Parmi les nombreux points de vue abordés, nous signalerons surtout les aspects suivants : la critique de la conception classique qui fonde les lois du mariage avant tout sur les exigences de la procréation et de l'éducation pour y substituer la notion de la « communauté de vie totale de l'homme et de la femme » ; — l'effort pour faire de l'enfant « non la fin du mariage, mais la bénédiction de Dieu » ; — l'insistance pour voir dans l'acte texuel un acte non seulement bon, mais « « saint, parce qu'il est sout ensemble le suprême accomplissement et l'activité créatrice de la communauté de vie sans réserve » ; — la présentation du mariage comme « image de la très sainte Trinité » ; — un commentaire de l'épître aux Éphésiens qui montre dans le « mariage chrétien... le mariage du Christ avec l'Église se perpétuant dans la durée jusqu'à son retour. » — Un tel exposé sera considéré par bien des époux comme une vraie libération tant les vues psychologiques y abondent et tant la grandeur

de l'état conjugal y apparaît propre à mener à la plus haute sainteté. Le théologien se montrera bienveillant, mais demandera qu'on n'écarte pas trop vite la présentation plus traditionnelle.

J. BASSEVILLE.

Une somme canonique paroissiale : « *Le curé et la paroisse* » (1)

Si clair soit-il, à première vue, ce titre ne renseigne qu'imparfaitement sur le contenu du livre que nous offrent les PP. R. Souarn et F. Vandenkoornhuyse, A. A., tant il y a d'aspects sous lesquels on peut considérer le curé et la paroisse. Mais celui qui, pouvant situer les auteurs dans leur milieu, connaît leurs préoccupations administratives et leurs relations assidues avec les hautes sphères romaines, si aptes à développer le culte du droit et le sens de l'autorité, devine que leur ouvrage aura une orientation canonique décidée. Il ne s'étonnera pas de les entendre exalter l'importance et les bienfaits du Droit ecclésiastique : « Il est superflu de démontrer qu'une certaine connaissance du Code canonique est indispensable au prêtre, surtout au prêtre qui exerce le ministère paroissial. Il n'est pas requis qu'il soit un juriste consommé, mais il n'est pas admissible qu'il ignore les lois de l'Église, qui fixent son pouvoir et règlent son action. Le gouvernement des fidèles ne saurait être abandonné à toutes les fantaisies personnelles.

« Il est dit du Droit de Rome qu'il était « la raison écrite ». Le droit de l'Église mérite plus justement cet éloge : il personnifie la raison, mais la raison chrétienne, surnaturelle, fondée sur la foi et sur une expérience séculaire.

« S'il nous est donné d'augmenter dans la conscience de nos lecteurs le respect, l'amour même des lois de l'Église, nous nous trouverons amplement dédommagés de l'effort austère que nous a coûté la rédaction de notre travail » (p. XX).

Rassurons d'ailleurs immédiatement le lecteur. Ce n'est pas un sec et froid commentaire de textes de lois qu'il trouvera ici, mais un clair et vivant exposé où s'insèrent « d'abondantes informations relatives à l'exercice du ministère ». Cependant les auteurs n'ont pas entendu composer un traité de théologie pastorale : « Nous avons en France d'excellentes Théologies pastorales, sans compter les monographies qui nous exposent le fonctionnement des mouvements spécialisés et les règlements

(1) R. SOUARN et F. VANDENKOORNHUYSE, A. A., *Le curé et la paroisse*, 537 p., grand in-8°, Paris, Lethielleux, 1940, 50 fr.

qu'il y faut observer. Nous n'avons pas voulu refaire ce qui avait été si bien fait » (p. XIX).

En définitive, l'ouvrage « est avant tout un exposé de Droit canonique sur le sujet particulier de la paroisse et du curé ».

Jetons un coup d'œil d'ensemble sur les 500 pages compactes de ce grand ouvrage. Nous y trouvons 7 parties. La première semble épuiser toute la matière, car elle étudie dans un livre : le Curé (droits et devoirs) et dans l'autre : la Paroisse (formation, union, division des paroisses), en un mot la substance des canons du livre II du Codex concernant le sujet (c. 451-486).

Mais ce n'est là qu'une avant-garde ; tout le reste du Code va être mis à contribution, et il fournira ample matière intéressant le curé et appelant son attention, car ce sont les règles mêmes de son ministère ordinaire qui s'y trouvent fixées. C'est l'objet des six parties suivantes. La IIe traite en effet des *sacrements* en 7 livres ; la IIIe, des *Lieux sacrés*, en 4 livres : les églises ; les oratoires ; les autels et mobilier sacré ; la sépulture ecclésiastique ; la IVe, du *Magistère ecclésiastique*, en 2 livres : la prédication ; les écoles ; la Ve, du *Culte divin* ; la VIe de l'*Administration des biens ecclésiastiques;* la VIIe, de la *Procédure à suivre dans l'expédition de certaines affaires*.

Il va sans dire que ce sont les sacrements qui donnent lieu aux plus amples informations, comme il convenait, et les 240 pages qui les étudient sont bien pleines. Cette deuxième partie est, à elle seule, plus étendue que les cinq suivantes réunies. Il y a là dans l'ordonnance générale un certain manque d'équilibre qui aurait pu être évité en groupant le contenu de celles-ci en une seule partie, la IIIe, dont les éléments auraient pu être répartis en livres et sections comme la IIe. Et cela aurait été d'autant plus aisé que dans le Codex lui-même tous ces sujets, sauf le dernier, sont en effet réunis dans la seconde moitié du livre III, les sacrements y occupant la première. L'ouvrage se serait ainsi composé de deux parties bien homogènes, précédées de données générales formant une sorte d'Introduction ou de Partie préliminaire.

Mais la plupart des lecteurs ne se préoccuperont certainement pas autant que les critiques littéraires de l'équilibre des parties, moins nécessaire d'ailleurs dans un ouvrage de science positive que dans un traité spéculatif. Les curés seront surtout reconnaissants aux auteurs de leur donner un enseignement précis, lumineux, bien à jour et sans aucun doute ils seront largement servis.

L'exposé de la doctrine canonique y est sobre, sans que la concision engendre l'obscurité. Tout le contenu du Code tou-

chant le curé et la paroisse y est bien condensé, en formules claires, de large présentation, avec les commentaires qui s'imposent, tirés des diverses parties du Codex, et s'inspirant aussi bien souvent des réponses officielles de la Commission d'interprétation Canonique.

L'ouvrage est à jour sur l'ensemble du sujet. Écrit à Rome, il est normal qu'il ait porté une attention particulière à tout ce qui touche le Saint-Siège. On le remarquera par exemple dans le paragraphe consacré aux paroisses qui lui sont réservées (c. 455. 1). Alors que les bons commentaires ordinaires traitent la question en quelques lignes en renvoyant au c. 1435, nous avons ici un exposé détaillé de la question.

« *Paroisses réservées au Saint-Siège.* Bien entendu, il y a une exception pour les paroisses réservées au Saint-Siège.

« Il y a en effet des circonstances déterminées par le droit, où l'institution canonique du nouveau curé est réservée au Saint-Siège. Rappelons-nous qu'en plus des bénéfices consistoriaux et de toutes les dignités des églises cathédrales et collégiales, sont aussi réservés au Saint-Siège, même vacant, tous les bénéfices devenus vacants par la mort, la promotion, la démission ou la translation des Cardinaux, des Légats du Pape, des Officiers majeurs des Sacrées Congrégations, des Tribunaux et des Offices de la Curie romaine, des familiers du Pape, même simplement temporaires.

« Cette circonstance se vérifie lorsque, par exemple, un curé élevé à la dignité de Camérier secret ou de Prélat domestique, vient à mourir. Le Saint-Siège doit être prévenu pour la nomination du successeur.

« Il en est de même des bénéfices fondés, en dehors de la Curie romaine, chaque fois que le bénéficiaire vient à mourir à Rome. Voici un curé qui entreprend un pèlerinage à Rome pour un simple motif de dévotion : si la mort le surprend durant son séjour dans la Ville Éternelle, c'est au Saint-Siège à nommer le successeur.

« Il y a encore d'autres cas indiqués dans le Droit.

« Aujourd'hui, en somme, ils sont peu nombreux en comparaison de la législation antérieure.

« Ainsi la règle 9 de la Chancellerie, réservant au Souverain Pontife tous les bénéfices qui devenaient vacants au cours d'un mois papal, est définitivement supprimée. Il y en avait huit dans l'année sur douze. Du reste, les Évêques obtenaient parfois de la Daterie apostolique qu'il y eût alternativement un mois papal et un mois épiscopal » (p. 11-12).

Voici un autre exemple à propos des *paroisses confiées aux religieux* (c. 456). Le texte du Code paraît clair et l'on se contente d'ordinaire de le résumer en deux mots : le curé religieux est *présenté* par le supérieur majeur et *institué* par l'Ordinaire du lieu. L'ouvrage ajoute d'intéressantes précisions :

« *Paroisses confiées aux religieux.* Le législateur revient sur le mode de présentation à propos des paroisses confiées aux religieux. Il y a, comme on sait, deux sortes de bénéfices : séculiers ou religieux, selon qu'ils appartiennent au clergé séculier ou à un institut religieux. A moins d'une autorisation du Saint-Siège, le bénéfice religieux ne peut être conféré à un séculier et vice versa.

« Dans la circonstance présente d'un religieux proposé comme curé, il s'agit donc d'un religieux qui, comme tel, dépend des Supérieurs de l'Institut et, comme curé, au contraire, est soumis à l'autorité de l'Ordinaire, puisqu'il remplit un office vis-à-vis de fidèles dépendant de sa juridiction épiscopale. L'une et l'autre autorités sont sauvegardées : d'une part, en effet, le Supérieur religieux a le droit de présenter tel ou tel comme curé, conformément à la prescription du droit ; c'est à l'Ordinaire de l'accepter, ou de le refuser, s'il juge le candidat incapable de diriger la paroisse vacante. A défaut d'entente entre l'Ordinaire et les autorités de l'Institut, il faudrait, pour résoudre le conflit, soumettre la difficulté au Saint-Siège.

« Ces questions ont un intérêt pratique dans les pays où de fait il y a des bénéfices séculiers et des bénéfices réguliers. Ainsi un bon nombre de paroisses à Rome et en Italie sont confiées à des Instituts ou à des Congrégations : Dominicains, Carmes, Franciscains, Camilliens, etc. Les règles du Droit trouvent ici leur application normale. En France, par contre, les bénéfices avec charge d'âme sont confiées généralement au clergé séculier. Les religieux curés constituent une exception, et même dans ce cas le bénéfice reste un bénéfice séculier. Par suite du petit nombre de prêtres séculiers dont il dispose, l'Ordinaire demande à un supérieur religieux d'assumer la charge de la paroisse. » (p. 13-14).

En d'autres cas, on pourrait souhaiter quelques compléments d'information. Ainsi sur la vocation, on rappelle d'un mot les âpres discussions d'il y a trente ans et l'on signale que sept opinions ont été émises à ce sujet : quelques références précises à des ouvrages spéciaux auraient été appréciées. La position prise ici sur la question : deux éléments, appel de Dieu, appel de l'évêque, est excellente, sûre et pratique. Elle est

basée surtout sur l'Instruction de la Sacrée Congrégation des Sacrements, 17 décembre 1930, et l'Encyclique sur le sacerdoce de Pie XI. Mais la substance en est inscrite dans le Code : le c. 1353 parle expressément de vocation ecclésiastique et de vocation divine, et le c. 1355 demande à l'évêque de prendre connaissance personnelle de la « vocation » de leurs séminaristes. Comme le Code est entre toutes les mains, les curés pourraient aisément s'y référer. On me répondra et sans doute avec raison que ces sujets et d'autres analogues, pour lesquels de pareilles questions pourraient se poser, appartiennent moins au droit qu'à la Pastorale et qu'en ces matières les curés ont d'abondantes informations dans leurs ouvrages spéciaux. On aurait alourdi celui-ci par des redites, sans multiplier sa valeur.

Convenons que l'ouvrage, tel qu'il se présente, contient une somme de renseignements qui le rendront très utile, sinon indispensable, au prêtre soucieux d'être toujours parfaitement renseigné sur ses droits et ses devoirs et de remplir son ministère selon toutes les directives données par l'Église pour en mieux assurer l'ordre et la fécondité.

J. d'Aubray.

CHRONIQUE DES REVUES

Antonianum. P. Damianus Van den Eynde, O. F. M. : *Eucharistia ex duabus rebus constans* : S. Irénée, *Adv. hæreses*, IV, 18, 5. (Janvier 1940, p. 13-28).

Le P. Van den Eynde reprend l'étude du célèbre texte eucharistique : «...n'est plus du pain ordinaire mais Eucharistie, constituée de deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste... » il rappelle les anciennes interprétations proposées pour échapper à la companation : les accidents et la substance, le corps du Christ et le Verbe ou la nature divine ; une plus récente du P. Simonin qui se place au point de vue dynamique : au départ un élément terrestre, le pain, au terme une réalité céleste, le corps du Christ. L'A. conteste ces explications. D'après lui, le texte ne viserait pas à affirmer immédiatement la présence réelle qui reste sous-jacente à la démonstration dirigée contre les Marcionites, mais il indiquerait les éléments dont est issue l'Eucharistie : le terrestre et c'est le pain de la terre, le céleste et c'est l'épiclèse de Dieu. Cette interprétation rejoint pour une part le problème du sacrement, du signe sensible, tel que nous le posons à propos de l'Eucharistie :

« Au fond, sa pensée revient à ceci : « De même que le pain de la terre, après réception de l'épiclèse divine, n'est plus du pain ordinaire mais eucharistie, issue *ainsi* de l'union d'un élément terrestre, — c'est le pain de la terre, — et d'un élément céleste, — c'est l'épiclèse de Dieu, — de même nos corps s'unissant à l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils possèdent déjà le gage de la résurrection ». Le mystérieux *οὐράνιον* se réfère ainsi à l'épiclèse *τοῦ Θεοῦ*, tout comme *ἐπίγειον* était un rappel du pain *ἀπὸ τῆς γῆς*.

« Malgré sa simplicité, cette explication n'a pas rencontré la faveur des auteurs catholiques. Préoccupés de découvrir dans les textes des anciens l'affirmation de la présence réelle, habitués surtout à envisager le sacrement comme un composé de matière et de forme, c'est-à-dire d'éléments essentiellement externes et sensibles, ces auteurs n'ont pas remarqué le rapport qui unit, dans le texte d'Irénée, l'épiclèse de Dieu à « la chose céleste ». Ainsi le préjugé d'école que le P. Simonin signalait dans l'explication de *συνεστηχυῖα* a été, croyons-nous, également fatal à l'intelligence d'*οὐράνιον* » (P. 25-26).

G. G.

Byzantion. J. Zeiller, *La « vision » de Constantin* (1939, p. 329-339).

M. J. Zeiller répond, avec autant de science que de modération, à ceux qui ont mis en doute la réalité de cette vision, et même le fait de la conversion de Constantin, en particulier à M. Henri Grégoire, de l'Université de Bruxelles. Il lui abandonne les récits d'Eusèbe ou plutôt de la *Vita Constantini* trop peu sûre et ici interpolée, mais il maintient le témoignage de Lactance, dont M. Grégoire lui-même reconnaît la « valeur éminente ». Lactance, il est vrai, ne parle pas de vision proprement dite, mais d'un songe : le songe est souvent assimilé à la vision et par lui Dieu peut aussi bien se manifester qu'en vision.

« Lactance, lui aussi familier de la Cour impériale, puisqu'il fut le précepteur de Crispus, fils aîné de Constantin, ne parle pas, dans le *De Mortibus persecutorum*, d'une apparition céleste vue par l'empereur et ses troupes, mais seulement d'un songe, dans lequel Constantin, déjà aux portes de Rome, fut averti, à la veille de la bataille, d'avoir à faire marquer sur les boucliers de ses soldats le signe du Christ, *transversa X littera, summo capite circumflexo*, ce qui n'est autre que le chrisme ou monogramme constantinien » (p. 330-331).

M. Zeiller ne croit pas que les hypothèses diverses échafaudées autour de la conversion du premier empereur chrétien enlèvent sa valeur à ce récit sobre et précis d'un témoin qualifié.

Angelicum. A. H. Maltha, O. P. : *Cosmologica circa transsubstantiationem* (juillet 1939, p. 305-334).

Le P. Maltha note quelques répercussions que peuvent avoir dans le traité de l'Eucharistie les conceptions modernes sur la constitution des corps. Il s'attache tout particulièrement, à la suite de M. Baudiment, au problème de la pluralité des substances ou des espèces dans une réalité qui dans l'hylémorphisme et le sens commun se présenterait comme une. Problème aux conséquences immédiates soit par rapport à la multiplicité des transsubstantiations ou des présences sous une seule hostie, soit par rapport au retour à la substance primitive au cas d'une corruption morale. L'exemple le plus typique est assurément celui de l'eau qui a été mélangée au vin et consacrée et qui en est retirée par une analyse chimique.

L'eau a été changée dans le corps du Christ en tant qu'élément spécifique, constitutif du vin ; isolée, de quelle manière retrouvera-t-elle sa nature primitive ? Voici les conclusions

auxquelles aboutit le P. Maltha. Si la dernière n'est pas la plus importante, elle est assurément formulée avec une très grande habileté :

1. « Une fois admise la pluralité spécifique des substances dans le pain et le vin, il faut admettre aussi le départ du Christ par suite d'une corruption morale obtenue par la séparation des espèces.

2. Pour le même motif et davantage encore à cause de la pluralité numérique à l'intérieur de chaque espèce, il semble qu'il faille admettre la pluralité des conversions et des présences du Christ.

3. La disparition du Christ par suite de la corruption morale obtenue dans la séparation des espèces, semble pouvoir s'expliquer même dans l'opinion d'une pluralité de conversion et de présences, comme d'ailleurs elle devrait être expliquée dans tous les autres cas de corruption morale.

4. Alors il faut admettre la reproduction par Dieu des substances primitives, reproduction qui ne sera pas miraculeuse au sens strict.

5. Le rejet total de l'hylémorphisme n'entraîne pas plus de difficultés que n'en implique la théorie de la corruption morale, p. 333-334 ». G. G.

Recherches de Science religieuse. *La contemplation dans le Nouveau Testament*, par J. Lebreton, S. J. (1939, p. 568 ; 1940, p. 81).

Étude de profonde psychologie surnaturelle, et encore faut-il donner à ce mot psychologie un sens bien particulier dans la première partie, consacrée à « *la contemplation dans la Vie de Notre-Seigneur* », 1939, p. 568-593. Ici, même la contemplation, qui s'appuie sur la vision béatifique, a une portée transcendante. Elle n'en est pas moins encourageante pour le chrétien :

« Jésus nous apparaît comme le modèle idéal de la vie contemplative. Cette contemplation, si ardemment souhaitée par les patriarches et les prophètes, si imparfaitement possédée, va pour la première fois répandre toute sa splendeur dans une âme humaine pour éclairer de là tous les hommes, dans la mesure où ils seront dociles à son attrait. On ne dira plus désormais : « Nul homme ne peut voir Dieu sans mourir. » La sainte humanité de Jésus, unie au Verbe de Dieu dans l'unité de sa personne, contemple intuitivement la divinité, le Père, le Fils, le Saint-Esprit ; c'est l'événement qui transforme toute l'histoire religieuse de l'humanité : la vision béatifique nous est

promise comme notre fin dernière ; toute notre vie tend là, sans jamais y parvenir ici-bas ; seul notre Chef l'a possédée sur cette terre ; en cela comme en tout, il est le « premier-né » ; le premier des vivants, le premier des ressuscités, il est aussi le premier de ceux qui voient Dieu. Il y a là pour nous tous, ses membres, la source d'une joie et d'une espérance que rien ne peut troubler » (p. 569-570).

Si transcendante soit-elle, la contemplation du Christ n'exclut pas d'ailleurs le contact avec le monde, les âmes, et le P. Lebreton relève les traits nombreux qui la montrent en quelque sorte en action, jusque dans « l'heure des Ténèbres ». Pages pénétrantes et suggestives (Comparer à ce qui est dit plus haut sur la contemplation active).

La contemplation dans la vie de saint Paul (1940, p. 81-108) est plus proche de nous, bien qu'elle s'ouvre par une vision extraordinaire, celle du chemin de Damas, et se développe plus tard dans le ravissement qui éleva l'apôtre au troisième ciel, où Lebreton, d'ailleurs, se refuse à voir (contre Dom Stolz, cf. ci-après l'*Année théologique*, p. 159) une translation locale. Mais le fond de cette contemplation, qui soumet si intimement l'apôtre à l'Esprit-Saint et le plonge dans des clartés si vives, ne l'arrache pas aux conditions courantes de l'existence. Elle lui fait pénétrer le mystère du Christ, excite son zèle, enflamme sa charité, plus précieuse que les charismes : voilà ses traits distinctifs :

« Saint Paul ici contredit tout l'hellénisme et son appréciation des valeurs religieuses. Le philosophe grec, et surtout le philosophe platonicien, estime par dessus tout la connaissance humaine : c'est par là que l'homme peut saisir l'Un ou le divin. Saint Paul, au contraire, nous dit : La connaissance humaine ici-bas ne sera jamais que partielle ; c'est par la charité que l'homme se soulève vers Dieu et se prépare à le contempler éternellement » (p. 108). F. C.

Bulletin de Littérature ecclésiastique. Henri De Lubac : *Esprit et liberté dans la tradition théologique* (1939, pp. 121-150 ; 189-207).

Une créature spirituelle est-elle toujours libre ? Tel est le problème qu'examine le P. De Lubac à la lumière de la tradition théologique. La question a un retentissement immédiat et bien connu dans le traité des Anges : l'Esprit pur aurait-il atteint infailliblement et nécessairement sa fin naturelle, sans s'être jamais détourné ? Aurait-il été impeccable ?

« Mais pour nous en tenir ici au point de vue de l'histoire des doctrines, nous croyons que, jusqu'à une époque récente, la tradition fut unanime à repousser de la façon la plus formelle l'hypothèse d'une créature spirituelle impeccable, et que si depuis peu de siècles une école théologique a rompu cette unanimité, c'est à tort qu'elle estime pouvoir s'autoriser de la pensée de saint Thomas » (p. 121).

L'auteur accorde une grande attention à saint Thomas. L'étude serrée des textes lui permet de conclure :

« Quoi qu'il en soit de l'utilisation que des théologiens postérieurs ont pu faire de telle ou telle de ses formules, à partir de présupposés et en fonction de problèmes qui n'étaient pas les siens, quelle que puisse être aussi la légitimité des distinctions nouvelles et des subtilités par lesquelles on a « prolongé » sa pensée et dont l'histoire pourrait être instructive, saint Thomas maintient à travers toute son œuvre, explicitement et sans exception aucune, la doctrine qu'il avait reçue de la tradition et qu'il possède en commun avec toute la philosophie chrétienne de son siècle... Une chose demeure certaine : pour lui, tout esprit est à la fois libre et peccable. Suarez avait raison de le dire : lorsque saint Thomas traite de la peccabilité de l'ange, il ne l'affirme pas seulement en telle ou telle hypothèse donnée, mais toujours son raisonnement procède *simpliciter de natura angelica secundum se spectata, et ex vi suæ naturalis imperfectionis*. En cela du moins, Suarez est meilleur historien et meilleur thomiste que plusieurs thomistes d'aujourd'hui qui prônent le retour à saint Thomas par delà Suarez » (p. 206-207).

G. G.

Ferdinand Cavallera : *D'Anselme de Laon à Pierre Lombard.* (1940, pp. 40-54 ; 103-114).

La première moitié du xiie siècle est une époque décisive pour l'histoire des doctrines. Les problèmes sont révisés, les méthodes sont changées, de nouvelles questions surgissent. La dialectique donne le goût de la spéculation et de la synthèse. Les historiens de la théologie se sont penchés avec curiosité sur ce printemps théologique. Le P. Cavallera fait le point des résultats acquis en se référant aux derniers ouvrages. Il relève avec modération l'influence d'Anselme de Laon et de son groupe, les initiateurs de la méthode scolastique ; défend, pour l'ensemble, l'esprit et l'enseignement d'Abélard ; note des détails chronologiques sur Hugues de Saint-Victor, originaire des Flandres, où sa spiritualité trouverait son climat, et, résumant l'article du P. de Ghellinck sur Pierre Lombard, il relève l'effet inattendu des quatre livres de Sentences :

« Son livre aura même trop de succès puisque, finalement, il détournera de renouveler la documentation théologique et, malgré ses intentions, orientera l'exposé théologique vers une forme de discussion où la dialectique prendra trop souvent une place excessive au détriment de l'étude de la tradition » (p. 114). G. G.

Gregorianum. J.-B. Beumer : *Gratia supponit naturam* (année 1939, p. 381-406, 534-552).

Le P. Beumer apporte par son étude historique sur l'axiome « *gratia supponit naturam* » une intéressante et précieuse contribution au problème des relations entre la grâce et la nature. La question est soulevée depuis longtemps ; elle a reçu les solutions exaspérées du pélagianisme et du protestantisme, du semi-pelagianisme et du baïanisme. Les théologiens français, ces dernières années surtout, préoccupés par la philosophie de l'immanence, ont essayé avec ténacité et subtilité de trouver le point d'insertion de la grâce dans la nature, tout en sauvegardant l'absolue gratuité du don divin. Ce n'est certes pas dans cette littérature que le Père trouve un soupçon, peut-être même pas une bouffée de semi-pélagianisme *(ein Auflug von Semipelagianismus)*. L'article n'envisage qu'un point précis : la fortune de l'axiome. Une brève enquête patristique relève la double relation de la nature à la grâce : réceptivité et analogie ; une incursion dans la scolastique nous apprend que saint Bonaventure a donné à l'expression sa frappe primitive : *gratia præsupponit naturam ;* une étude particulière de saint Thomas prouve que cette formule ou les formules approchantes signfient chez le docteur plus une antériorité logique qu'une affinité réelle, plus une condition au sens strict qu'une harmonie. Saint Thomas s'est posé la question, comme la plupart des scolastiques, à propos des anges et, pour son compte personnel, au sujet de la prophétie. Beumer croit pouvoir résumer son point de vue de la sorte : « Nous voyons par l'étude des problèmes particuliers chez saint Thomas, qu'il ne reconnaît pas sans plus une loi de l'accord entre la nature et la grâce, qu'en outre le principe « la grâce suppose la nature » ne permet pas de décider quelle influence revient à la nature sur la grâce (p. 402). L'axiome n'obtient pas sitôt la fortune que nous lui connaissons présentement. La doctrine des relations de la nature et de la grâce avait pourtant été précisée avec l'hérésie protestante et les déviations de Baïus, si bien que la surnaturalité de l'ordre de la grâce

put être affirmée dans un document officiel (Dz. B. 1021-1023). C'est un théologien de l'*Aufklaerung*, le semi-rationaliste Kuhn, qui lui donne sa forme stéréotypée et lui procure sa vogue — même par les réactions qu'il suscite chez Scheeben —. L'A. inventorie les résultats de son travail et il conclut : « L'enquête historique a certes aussi concouru à déterminer la véritable signification théologique du mot : *gratia supponit naturam.* La nature est le présupposé logique de la grâce : tel est le sens de l'axiome chez saint Thomas et ainsi il peut être utilisé sans restrictions. La grâce est insérée dans la nature en harmonie avec elle ; cela n'est pas vrai sans réserves et a aussi dans l'histoire de la théologie prêté à des malentendus. Par conséquent, pour l'emploi du principe en ce sens conviennent à tout le moins de la prudence et le cas échéant des éclaircissements » (p. 552). G. G.

A. Brémond : *La raison et la charité* (année 1940, p. 17-33).

L'ouvrage de M. Brunschvicg, *La Raison et la Religion*, voudrait être un appel pressant et irénique « vers une religion, entièrement spirituelle ». Le philosophe estime que le christianisme dogmatique ne peut être une religion de l'Esprit, parce qu'elle s'amorcerait à la crainte, s'exprimerait dans la société et s'achèverait en une charité toute intéressée. Le P. Brémond résout avec finesse ces trois antinomies ; il s'attaque en particulier à la troisième : « M. Brunschvicg veut, et il a raison que, la Charité soit l'achèvement de la Religion. Mieux encore, Charité est synonyme de Religion spirituelle. Ceci donné, je propose à mon tour une opposition fondamentale, irréductible celle-là, celle de *Rationalisme* et de *Charité.*

« Je ne dis pas Raison, mais ce culte exclusif, intolérant de la raison scientifique, qui trouve sa plus parfaite expression dans l'interprétation mécanique du réel et qui prétend être tout l'Esprit.

« Quel sera le Dieu que ce Rationalisme propose à l'adoration et à l'amour ? La *Vérité* impersonnelle, irréelle, abstraite ? Il y a, en effet, une morale et un culte de la vérité toute pure. Tel qui s'estime libre de tout préjugé sur la valeur des hommes et des choses, qui ne croit à aucun dessein de la Nature ou de Dieu dans le monde, qui professe le non-sens moral de tout ce qui est, se croit tenu envers la seule vérité. C'est sa religion. Vérité sacrée, divinisée dans un monde dont l'esprit a exilé l'intelligence et la volonté divine. Vérité sans aucun rapport

avec les valeurs humaines et qui est même la négation de toute valeur... Qu'une telle vérité lie la conscience, qu'elle soit adorable et digne qu'on se dévoue pour elle, c'est ce que je n'arrive pas à entendre, et je doute que les dévots de la vérité s'entendent eux-mêmes. Je ne trouve de raison à ce culte que le postulat inconscient d'un commandement émané de la Vérité vivante qui est aussi Volonté et Bonté.

« Mais la vérité scientifique ne mérite-t-elle pas notre hommage ? En elle-même, *pour son amour ?* Aucunement. Je ne me sens lié par aucune proposition d'Euclide, par aucune loi de physique mathématique. Qu'un tyran insensé, mais tout puissant, me donne à choisir entre la monstrueuse proposition qu'un triangle euclidien a ses angles égaux à deux droits et demi... et la mort, mon choix n'est pas douteux et ce n'est pas la mort. Mais je comprends cependant très bien que Pythagore ait immolé cent bœufs à Zeus en action de grâces de sa découverte du carré de l'hypoténuse. Je comprends même qu'il ait tenu cette vérité pour sacrée. Elle l'est en effet, comme réalisation de l'intelligence humaine et de sa participation à un absolu divin. Mais mon amour, mon adoration ne peut s'arrêter à la géométrie, elle monte vers l'Esprit, Dieu vivant.

« Dans la réalisation immanente de l'Esprit qui est Vérité, je ne peux voir qu'un seul terme, et si quelque sentiment anime cette réalisation, est-il autre chose que la conscience de mon activité intellectuelle propre, une joie et un orgueil d'inventer. Si l'on veut à tout prix qu'il y ait deux termes, c'est l'esprit triomphant de l'obstacle et l'objet conquis. Il m'est difficile de concevoir cette joie sans un sentiment de fierté personnelle ; je n'y vois pas la plus lointaine analogie avec cette adoration amoureuse qui est proprement l'acte de Religion » (p. 27-28).

G. G.

Revue d'Histoire ecclésiastique. L. Luypaert, *La spiritualité de Bernières* (janvier-avril 1940, p. 19-130).

Pénétrante et solide étude sur *Bernières* (1602-1659), un des laïcs du XVIIe siècle qui menaient une vie spirituelle intense et dont les lettres et même un ouvrage, *Le chrétien intérieur*, eurent une diffusion considérable en son temps. La traduction italienne du livre fut mise à l'Index pour quiétisme. L'auteur en refait le procès ici, sur des données bien authentiques ; il résume sa pensée sur les degrés de la perfection (p. 55-72), étudie sa vie spirituelle même (p. 72-92), puis sa doctrine (p. 92-119) et il conclut (p. 119-121) :

« ...On a exposé le plus impartialement possible ce que Bernières pensait de la motion divine et de la séparation entre les deux parties de l'âme, de la méditation et de la contemplation continue, du désir du ciel et de la perfection. N'ayant aucune intention d'apologie en faveur de la censure ecclésiastique, on a écarté comme dénués de fondement plusieurs reproches faits à Bernières, comme de confondre contemplation active et passive, et de pousser tout le monde à cette dernière, de mépriser la prière vocale, de prêcher la paresse dans la résistance aux tentations et dans l'accomplissement des devoirs d'état...

« D'ores et déjà, si l'on veut ranger Bernières parmi les préquiétistes, il faut renoncer à expliquer l'origine de leur spiritualité par la peur de l'effort...

« On ne voit pas bien d'ailleurs la possibilité d'expliquer la doctrine de Bernières par un principe unique. Sans doute, abstraitement, on peut ramener l'imitation de la croix au saint abandon, en tant que Dieu la veut ; mais, concrètement, le conflit peut exister entre ces deux tendances...

« Mais si l'on renonce à faire sortir la doctrine de Bernières d'une tendance unique, on peut légitimement ramener cette doctrine à l'unité, non pas à son point de départ, mais au point d'arrivée. L'oraison passive, aboutissement de la vie religieuse, permet, en effet, la synthèse de plus en plus achevée entre les diverses tendances ; la contemplation solitaire est assurée dans le fond de l'âme, tandis que les facultés s'appliquent au service du prochain ; tous les exercices religieux du christianisme, toutes ses démarches sont accomplis sans aucune activité propre, car tout se fait par le mouvement divin ; enfin l'imitation de la croix n'est jamais si parfaite que lorsqu'on s'abandonne pleinement à la présence de Dieu, celui-ci crucifiant le moi profond par sa présence elle-même. » (p. 119-121.)

F. C.

Revue des Sciences religieuses. J. Rivière, *Autour du modernisme.* (Janvier-avril 1940, p. 140.)

L'historien du modernisme, J. Rivière, continue à suivre de près les publications ou manifestations qui touchent le mouvement condamné par Pie X. On en trouvera la preuve et les fruits dans une longue chronique publiée dans la Revue de Strasbourg sous le titre : « La crise moderniste devant l'opinion d'aujourd'hui » (p. 140-182). Deux ouvrages d'histoire lui fournissent l'occasion de préciser la position exacte de

plusieurs partisans ou adversaires dont les doctrines ou l'attitude sont parfois incomplètement comprises ou déformées.

Celui de l'anglican A. R. Vidler donne lieu à d'intéressantes mises au point sur la part qu'ont eue dans l'origine du mouvement des penseurs comme Lamennais, Maret ; il écarte Newman, Blondel ; il insiste sur les responsabilités de von Hugel, que certains ont tendance à absoudre (p. 147-148) ; mais surtout il relève les graves déformations que le préjugé antiromain impose à des anglicans d'ailleurs distingués et sincères (p. 141-157).

Dans l'ouvrage de M. Brugerette : *Le Prêtre français et la société contemporaine*, t. III : *Sous le régime de la Séparation, la reconstitution catholique*, il relève, parmi bien des lacunes, « quelques petites informations de première main sur l'activité du modernisme français » (p. 160-161), et rectifie bien des jugements un peu précipités. Celui du Dr Schmidlin sur Pie X et Benoît XV : *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. III : *Papsttum und Papste im XX. Jahruhndert, Pius X. und Benedikt XV*, l'amène à fixer la part assez faible qu'ont eue les Allemands dans le modernisme, et à rendre justice au pape Pie X plus parfaitement que ne le fait l'auteur. Citons ce dernier passage :

« Où s'affirme en revanche, sous sa pire forme en même temps que sous son jour le plus cru, la tournure personnelle de l'auteur, c'est dans le long morceau (p. 154-162) consacré au serment antimoderniste et à ce qu'il nomme les « mesures disciplinaires » (p. 174)...

« A plus forte raison faut-il regarder comme un *excursus*, et des plus tendancieux, le copieux développement corrélatif (p. 162-169) sur les hauts faits du prélat Benigni et du clandestin *Sodalitium Pianum* — cryptographiquement « La Sapinière » — au service de l'intégrisme international. Phénomène assez révélateur sans nul doute, mais qui ne dépasse pas la portée d'un incident.

« Il suffit de prendre garde que ces deux paragraphes (p. 154-169) sur les côtés secondaires de la crise, égalent en étendue celui qui en expose l'objet central (p. 138-154) pour se rendre compte à quel point manque d'équilibre — et par conséquent de vérité — l'esquisse tracée par le Dr Schmidlin. Sans que l'existence d'un modernisme propre à inquiéter l'Église y soit contestée, il semble en quelque sorte s'évanouir dans un mouvement de saine modernité scientifique et sociale à l'égard duquel Pie X fut assez mal inspiré pour se montrer obstinément prévenu. C'est-à-dire que partout l'accessoire prend ici le pas sur le principal.

« En suite de quoi rien ne porte plus, ni des éloges trop en l'air, ni des critiques trop partisanes dont le pape est gratifié sur un dossier aussi confus que peu consistant. Même sans en appeler à la déférence ecclésiastique, une investigation historique moins superficielle et moins partiale sur le milieu, servie par une finesse plus aiguisée dans la lecture ou l'interprétation des actes pontificaux, eût appris à l'auteur que la haute conscience qu'il prête à Pie X dans sa lutte contre le modernisme ne l'a pas, sur le fond du problème tout au moins, tellement égaré » (p. 175-176).

Sur le fond du problème posé par le modernisme, M. Rivière montre la pénétration et la solidité de la critique faite récemment par M. Guitton dans une œuvre (signalée ailleurs v. p. 161) de philosophie religieuse actuelle :

« Tout au contraire — de ceux qui avec Guignebert dénoncent l'incompatibilité primordiale de l'esprit catholique et de l'esprit moderne, — sans sacrifier outre mesure au « culte de la modernité », M. Guitton d'opposer qu'en son sens étymologique elle est pour la foi catholique une loi. « A chaque « époque, le même problème se pose à l'Église : proposer la « vérité de son objet à des esprits qui ont changé. Preuve que « ce qu'en l'espèce l'Église entendit réprouver, c'était « une « mauvaise adaptation de la pensée chrétienne à la pensée « moderne », et non pas l'idée même de cette adaptation. « Ce qui ramène l'affaire moderniste, en dépit de l'*imbroglio* « qu'on s'efforce de créer autour d'elle, à la catégorie classique « des conflits entre la raison et la foi, dont il appert — à la « longue — que l'origine est moins dans les données de celles-ci « que dans les « amalgames » qui les contaminent indûment « avec les opinions personnelles de leurs interprètes respectifs. (p. 180.)

F. C.

J. Gross, *Transformisme et théologie* (p. 183).

J. Gross, professeur à l'Université de Strasbourg, analyse l'ouvrage de P. M. Périer *(Le transformisme. L'origine de l'homme et le dogme catholique)* et avec l'auteur aborde « les graves difficultés d'ordre dogmatique » que pose le problème. Il présente les trois essais de solution proposés par l'auteur, auquel il reproche un certain concordisme. Voici sa conclusion :

« Au fond, toutes ces hypothèses recèlent, appliqué à l'homme, un concordisme subtil. M. Périer, qui est pourtant un adversaire résolu de cette méthode, ne paraît pas s'en être aperçu. Or, il semble bien que, dans le cas particulier de l'homme, « le concordisme réussit aussi mal » que pour l'en-

semble du monde. Ne serait-il pas, dès lors, plus prudent de reconnaître que l'opinion reçue, qui attribue à nos premiers parents une perfection physique plus ou moins grande, n'exprime pas une conséquence nécessaire du dogme de leur élévation à l'état surnaturel ? Mais il n'en resterait pas moins une disproportion choquante entre la perfection morale et les dons préternaturels d'Adam et l'état imparfait de son corps » (p. 196). F. C.

Échos d'Orient (1939, juillet-décembre). R. Willard : *A propos du plus ancien récit latin de l'Assomption.*

Le plus ancien récit de la mort *(transitus)* de Marie et de son entrée au ciel est connu sous le nom de *Transitus C* dans la liste des apocryphes. R. Willard essayant d'identifier la ville « Agathè » d'où saint Jean aurait été transporté à Jérusalem pour assister aux dernières heures de la vie terrestre de la sainte Vierge, apporte en même temps une précieuse contribution à l'étude de ses origines. Il complète ainsi les précisions relativement récentes dues à Dom Wilmart (L'ancien récit latin de l'Assomption, dans *Analecta Reginensia*, Rome, 1933, p. 323-357) et à J. Rivière (Le plus vieux « Transitus » latin et son dérivé grec, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1936, p. 5-23).

Ce dernier estime que le plus ancien *Tractatus* connu (C) a inspiré la célèbre *Dormitio* grecque de Jean de Thessalonique (VIIe s.), spécialement étudiée par le P. Jugie (*Échos d'Orient*, 1922-1923). Mais il admet comme possible l'existence d'une source grecque commune à l'un et à l'autre. M. Willard estime que la chose est démontrée par le document qu'il présente. Et cette conclusion est pour lui plus importante que ses recherches sur Agathè. Voir *La ville d'Agathé ?* (*Note sur le Transitus Mariæ C*, p. 346-354.) F. C.

V. Laurent, *Aux origines de l'Église russe.*

Le P. Laurent essaye de préciser le moment où la hiérarchie byzantine fut établie à Kiev. Les historiens russes font généralement venir la première hiérarchie russe à Kiev du patriarcat bulgare d'Ochrida (au xe s.). D'autres, Baumgarten, le P. Jugie, l'attribuent au pape, qui l'institua par ses légats vers 990. Le P. Laurent y reconnaît, au contraire, l'influence directe de Byzance et fait valoir des arguments nouveaux en la matière. Voir *Aux origines de l'Eglise russe. L'établissement de la hiérarchie byzantine*, p. 279-295. F. C.

L'Année théologique 1940

CHRONIQUE GÉNÉRALE

Comme toute activité intellectuelle est ralentie en ces temps de catastrophe, la production théologique est évidemment déficitaire, et le peu qui survit est à peine connu, car les moyens d'information font presque entièrement défaut.

On peut cependant rattacher à 1940 nombre d'études, parues en 1939, d'autant que les conditions politiques n'ont pas permis à plusieurs d'atteindre le public.

Cette chronique y suppléera en partie.

Elle ne veut pas d'ailleurs tout relever, mais signaler seulement, dans chacune des branches de la théologie et de ses annexes, parmi les ouvrages de valeur, ou les plus significatifs ou ceux qui ont une portée générale ou ceux que des raisons d'utilité immédiate permettent de ranger à part dans ce tableau d'ensemble.

On retiendra surtout des œuvres latines et françaises ; mais on ne manquera pas de faire accueil à d'autres qu'une valeur exceptionnelle recommanderait. Seuls aussi seront retenus, en principe, les ouvrages proprement dits, mais certains articles de revue ont manifestement droit à une exception.

I. — **Écriture Sainte.**

L'Écriture Sainte est la source première où puise la théologie. Mais elle n'est pas réservée aux spécialistes ; les fidèles eux-mêmes peuvent en bénéficier. Trop de catholiques chez nous ignorent le trésor de richesses spirituelles qu'elle renferme. L'excuse ? c'est qu'une lecture de la Bible, pour être profitable, tant au point de vue spirituel qu'intellectuel, nécessite une préparation sérieuse et méthodique, et jusqu'à présent nous n'avions pas le guide indispensable pour nous introduire dans cette littérature si différente de la nôtre et nous conduire d'une main sûre dans le dédale des critiques minutieuses et incessantes.

Aussi, saluons-nous avec joie la parution de l'*Initiation Biblique* (1), publiée sous la direction de MM. A. Robert et

---

(1) *Initiation biblique.* Introduction à l'étude des Saintes Écritures, publiée sous la direction de A. Robert et A. Tricot. In-8° de xxii-834 pages. Paris, Société de Saint-Jean l'Évangéliste, 1939.

A. Tricot. On y trouve exposé, sous la plume des maîtres les plus distingués, l'état actuel de la science exégétique. Non seulement les principes de l'Église touchant les Saintes Écritures subsistent, mais ils ont gagné, aux controverses des cinquante dernières années, une précision plus nette et plus nuancée. « Donner un aperçu des résultats acquis, dégager le sens des recherches en cours et en marquer l'orientation », tels sont les buts poursuivis. Certes, ce livre ne s'adresse pas aux spécialistes, sinon à titre de modèle, car les thèmes principaux de leurs études quotidiennes y trouvent une présentation claire et méthodique. Mais les prêtres, les laïcs instruits feront à cet excellent ouvrage l'accueil qu'il mérite ; il les initiera, ils peuvent en être certains, à une connaissance sûre et profonde de la doctrine de vie.

Pour pénétrer plus sûrement la pensée divine, il nous faut identifier les formes conventionnelles dont les auteurs inspirés se sont servis. On ne peut saisir le sens théologique profond d'un écrit, si l'on ignore tout du matériel littéraire, des particularités de style et des lois propres à chaque genre.

Rappelons au moins « *Les Scribes inspirés* » du R. P. Dom Duesberg, étudiés déjà (p. 121-122), qui préparent si bien à l'intelligence de la littérature des Hakamim. Avec talent, l'auteur évoque ces milieux internationaux des vieux sages de l'Orient et en même temps met en relief la transcendance de la sagesse israélite. Si Israël a emprunté aux nations ce genre littéraire, il lui fait subir l'empreinte Yahviste, car la notion d'une morale laïque est absolument inconcevable en Orient. Il aborde les problèmes que soulève l'évolution des croyances religieuses en Israël, avec un sens psychologique et historique très averti. Le tout est présenté dans une langue pittoresque, vivante et facile. Nous rendons hommage à ce beau travail, le meilleur dans le domaine des Livres sapientiaux, qui n'est ni un commentaire, ni une introduction, mais un ample exposé doctrinal.

Nous sentons trop vivement les lacunes de la théologie biblique pour ne pas applaudir aux efforts du R. P. Ceuppens, O. P. (1). Il établit dans cette vaste enquête que le mystère de la Trinité des personnes dans une seule nature nous est révélé avec certitude dans le Nouveau Testament. Pour l'Ancien toutefois, il est possible de démontrer la personnalité divine du Messie. Sans doute, certains théologiens actuels,

(1) F. Ceuppens, O. P., *Theologia biblica*, vol. II. De sanctissima Trinitate. Rome, « Angelicum », 1938, 25 × 17 cm., xii-264 p.

soucieux de larges perspectives historiques, trouveront-ils froide cette analyse des textes : il leur semblera même que la révélation soit exploitée au service des théories scolastiques. Mais toute méthode digne de ce nom a ses avantages ; il suffit de l'employer, comme le fait le P. Ceuppens, avec assez de modération pour en écarter les excès.

II. — Christologie.

En théologie proprement dite, deux ouvrages sur le Christ doivent être signalés d'abord : ils sont étudiés plus haut (p. 125), ce qui nous permet de nous en tenir ici à une simple mention. Ils envisagent le même sujet et d'un point de vue presque identique, malgré toutes les différences que deux auteurs, capables d'une pensée originale, apportent nécessairement à une question. Il s'agit du *Mystère de l'Homme-Dieu* de M. Gaudel, professeur à l'Université de Strasbourg (voir p. 125) et de *L'Unité du Christ* du R. P. Galtier, S. J. (voir p. 128). L'un et l'autre ont jugé important d'étudier la conscience humaine du Christ, pour répondre aux aspirations de l'âme moderne que ce problème intéresse.

A ces aspirations modernes, M. Garzend a voulu répondre aussi par son livre sur le Christ, *Cet homme qui a nom Jésus* (551 p., Spes, 1940), conçu d'ailleurs sur un tout autre plan et développé selon d'autres méthodes. Ce n'est ni un traité de théologie, ni une œuvre d'histoire ou d'exégèse, mais une étude de psychologie humaine. L'auteur — qui est un croyant, il est même prêtre ! — fait, par méthode, abstraction de sa foi pour se pencher en simple observateur « sur l'âme de Jésus de Nazareth ». L'introduction de près de cent pages est un peu longue, mais le lecteur pressé peut aborder directement le sujet, en fait le *caractère* de Jésus, puis son *intellectualité* et enfin sa *vie cordiale.* S'il est chrétien surtout, il sera surpris, heurté même, par certaines expressions à vive arête, des antithèses imprévues, un style qui tranche sur la simplicité évangélique dans laquelle l'histoire nous présente « Jésus de Nazareth » : peut-être ici la systématisation est-elle excessive, mais les traits sont bien observés, et solide la leçon morale qui, bon gré mal gré, s'en dégage.

Le P. Galtier a encore donné un autre ouvrage (1) qui sera précieux pour la théologie comme pour la prédication : *Le*

(1) Collection *Cathedra Petri*, édit. Desclée de Brouwer.

Sacré-Cœur ; textes pontificaux traduits et commentés (1939), ces textes sont les Encycliques *Annum Sacrum* (1899) de Léon XIII et *Miserentissimus* (1928), auxquels d'autres nombreux sont rattachés jusqu'aux actes de consécration. Notes, commentaires et théologie sommaire du Sacré-Cœur rendent très utile ce précieux instrument d'apostolat doctrinal.

III. — **Mariologie.**

Du Christ ne séparons pas Marie. C'est sur la Médiation que la théologie a fait porter son effort le plus original. En Belgique, où cette doctrine est étudiée de près depuis que le Cardinal Mercier y posa la question de sa définibilité (commission constituée par lui en 1921), elle a suscité des œuvres importantes. M. le chanoine Werner Goossens, professeur au Grand Séminaire de Gand, publia en 1939 une étude critique sur le sujet. Il y combattait la thèse de la coopération immédiate de Marie à l'acquisition des mérites rédempteurs eux-mêmes (rédemption objective) (1). Cet ouvrage qui a été accueilli avec faveur par des théologiens éprouvés (2), a amené une ferme réaction des professeurs de l'Université de Louvain : Les *Ephemerides theologicæ Lovanienses* ont consacré au sujet un numéro entier de la revue, fin 1939, p. 653-833. Ils plaident pour une doctrine plus large, avec des arguments d'autorité ou de raison. Mais parmi eux, M. Lebon appuie de sa grande autorité une thèse particulièrement favorable à Marie, puisqu'il lui reconnaît un véritable mérite *de condigno*, subordonné au Christ sans doute, mais réalisé avec lui. Il avait déjà pris cette position dès 1921 (3). Il la défend ici dans une très longue et chaleureuse étude (p. 655-744), qui fera réfléchir, même si elle se heurte à de sérieuses difficultés.

Le point capital de la thèse de M. Lebon me semble être la distinction qu'il fait en Marie de la personne privée et de la personne officielle. « Par ceux de ses actes qui ressortissent à sa fonction officielle d'associée du Christ, la Vierge coopère immédiatement à l'acquisition du mérite rédempteur... Le mérite rédempteur de la croix est bien — nul ne pourrait le contester — un mérite proprement dit, un mérite *de condigno* ;

---

(1) *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem objectivam*, Desclée de Brouwer, 1939.
(2) Voir J. Rivière dans la *Revue des Sciences religieuses*, 1939, juillet, p. 332-341.
(3) Extraits de la *Vie diocésaine de Malines*, juillet-décembre 1921.
(4) Dans la *Revue des Sciences religieuses*, 1940, p. 123-131.

si par la fonction qui lui est assignée dans le plan divin, Marie est officiellement associée à l'acquisition de ce mérite unique, à l'acte qui constitue cette acquisition, c'est bien par un mérite ou, si l'on veut, par un co-mérite *de condigno* qu'elle est associée et coopère à l'œuvre du salut de l'humanité » (p. 673-674). Sans se prononcer ouvertement contre cette doctrine, M. Rivière soulève discrètement plusieurs objections (2).

Plus général est l'ouvrage de Merkelbach, O. P., *Mariologia* (1). L'auteur ayant mis à jour ses traités de morale, revient à un sujet qu'il a longtemps approfondi dans sa jeunesse et étudie à fond la théologie mariale. Il relève les progrès en cette matière. Lorsqu'il était encore membre de la Commission Mercier, il ne croyait pas prudent d'employer le terme de Corédemptrice. Aujourd'hui, il l'admet, pourvu qu'on l'explique bien, mais il reste opposé à la doctrine du mérite *de condigno* (voir p. 333-334).

IV. — **Théologie de la grâce.**

La traduction française d'un traité sur la grâce du plus grand théologien allemand du XIXe siècle, Scheeben (2), doit être signalée comme un heureux événement. Cet ouvrage, qui date de 1863, n'a rien perdu de son actualité ; le public catholique est aujourd'hui mieux préparé à le comprendre et le mélange de préoccupations affectives aux données théologiques n'est pas pour lui déplaire. La traduction en est faite ici par Dom A. Kerkvoorde, O. S. B., qui fait précéder son travail d'une utile introduction à l'œuvre de Scheeben en général, et à celle-ci en particulier. Sans doute, en certains chapitres, ce théologien a le souci d'écarter la conception protestante de la justification par la foi seule, mais son œuvre est surtout constructive et c'est par là qu'elle atteint tout son prix, non seulement en Allemagne, mais au dehors. Aussi est-ce avec raison qu'on en donne une traduction au public catholique français qui y trouvera le plus grand profit.

On peut encore rattacher à la grâce la *Théologie de la Mystique* de Dom A. Stolz, parue en Allemagne en 1936 (*Theologie der Mystik*, Salzbourg) et qui vient d'être traduite en fran-

---

(1) 1939, 424 p., Desclée de Brouwer.

(2) M.-J. Scheeben, *Les merveilles de la grâce divine (Die Herlichkeiten der Göttlichen Gnade)*. Introduction et traduction par Dom Kerkvoorde, O. S. B., 530 p., in-8°, Desclée de Brouwer, 1940.

çais (1) ; l'auteur cherche dans la grâce sanctifiante et ses développements la réalité théologique qui fait le fond de la vie mystique : elle fait même le fond de la vie chrétienne. Il caractérise la mystique par l'expérience de cette vie divine, et peut-être exagère-t-il ainsi la portée d'un trait manifestement important. On lui a reproché (2) de trop lier la contemplation à l'exégèse du ravissement de saint Paul au paradis (*II Cor.*, 1-5), d'autant qu'il y voit un ravissement corporel, ce que Lebreton estime peu vraisemblable (3). Thèse excellente, par ailleurs : elle insiste avec raison sur la grâce et son épanouissement normal en mystique, laquelle n'est pas, de soi, extraordinaire (4).

Les volumes signalés ici même, dans la chronique de spiritualité, peuvent se rattacher à ceux-ci, spécialement le premier, celui de Mgr Saudreau sur la *Spiritualité moderne* (v. p. 103), qui a une allure plus doctrinale qu'historique. De son côté, en étudiant *Thérèse Neumann*, le Dr de Poray-Madeyski donne des précisions d'une portée générale considérable sur l'hystérie, à laquelle tant de médecins incroyants veulent ramener le mysticisme. L'ouvrage intéresse le théologien et l'apologiste comme le directeur spirituel (v. p. 110-120).

V. — Théologie morale et Droit canon.

La présentation détaillée faite plus haut de l'ouvrage de M. Boutinaud sur « le dépannage des retards et inadaptations scolaires par la méthode caractérologique » nous dispense d'y insister ici, mais il fallait au moins le situer ici parmi les écrits qui relèvent de la morale : il est de ceux qui font progresser les questions qu'ils abordent.

L'édition des ouvrages classiques de théologie morale suit, au ralenti, son cours normal. Signalons-en deux qui se présentent avec des révisions notables. La Théologie morale (5) (1939) de Aertnys, C. SS. R., adaptée au Code par le P. Damen, Rédemptoriste lui-même, est rééditée pour la treizième fois, dont cinq depuis la mise au point sur le Codex. Parmi les principales améliorations apportées, on doit signaler le traité

(1) 264 p., in-8°, édition des Bénédictins d'Amay-Chevetogne, Belgique.
(2) L. Cerfaux, *Nouvelle revue théologique*, 1940, p. 89.
(3) *Rech. sc. relig.*, 1940, p. 87.
(4) Voir ci-dessus, p. 103-107.
(5) *Theologia moralis*, t. I, p. xxxii-808 ; t. II, 821, Marietti, Turin, 1939.

de la fin dernière, celui des devoirs des évêques, la notion de justice sociale, l'usage du superflu, la participation aux rits chinois, la coopération missionnaire, et d'autres. Tout cela montre chez le P. Damen le souci d'appliquer les principes aux problèmes de l'heure.

Le P. Cappello, S. J., s'est spécialisé dans les sacrements (1) auxquels il a consacré trois gros volumes, dont certains en deux ou trois parties. Il associe parfaitement morale et droit canon, et c'est même là une des caractéristiques de l'ouvrage, dont la 4e édition actuelle est une réédition révisée (2).

Le Curé et la Paroisse, des Pères Assomptionnistes Souarn et Vandenkoornhuyse, qui est longuement étudié ci-dessus (voir p. 135-140), est plus canonique que moral. Les lois de la pastorale même y sont exposées à l'occasion.

Mais le plus original sans doute et le plus suggestif peut-être des écrits touchant la morale, est écrit par un laïc, A. Christian, auteur de *Ce sacrement est grand* (3). C'est une œuvre d'observation sur la spiritualité dans la vie conjugale : rien ne montre mieux la fécondité des grandes lois chrétiennes du mariage que ce « témoignage d'un foyer chrétien ». — De même caractère est *Le mariage, Vie consacrée*, de N. Rocholl, dont il est rendu compte ici même (p. 135). Pour l'une et l'autre de ces œuvres écrites par des laïcs, le théologien devra montrer quelque indulgence devant certaines formules moins heureuses, mais l'esprit est excellent.

VI. — **Patristique. Saint Augustin.**

L'article de tête de l'*Année théologique 1940* annonce la parution imminente d'un ouvrage depuis longtemps attendu : une vie complète de saint Augustin. On saura gré à M. G. Bardy d'avoir entrepris et mené à terme une si grande œuvre, qui sera sans aucun doute l'une des plus marquantes de notre temps.

---

(1) *Tractatus canonici moralis de sacramentis*, vol. III, Pars I : *De matrimonio*, 675 p., Marietti, Turin, 1939.

(2) Du P. Capello un traité pratique : *Processus processualis* vient de paraître (1940), qui sera un guide précieux pour les étudiants de Faculté canonique.

(3) *Éditions familiales de France*, 317 p., 1939.

La *Bibliothèque augustinienne* qui a pu, malgré la guerre, entreprendre cette édition dans la série *Pensée*, s'est en même temps enrichie de plusieurs volumes dans sa série *Œuvres*, vol. 3, 4 et 5 ; ils étaient prêts depuis plus d'un an. L'un, le troisième, venait à peine d'être signalé au public quand la guerre éclata. Les deux autres étaient alors prêts à paraître. Ils viennent enfin de sortir, après avoir longtemps attendu leur heure en magasin. Ils traitent de philosophie, disons plutôt de philosophie religieuse.

Voici en quels termes sont présentés les auteurs de ces ouvrages dans une brochure récente : « Le troisième volume consacré à l'*Ascétisme chrétien*, est dû à la plume du P. Saint-Martin, A. A., auteur d'une thèse théologique sur *La prédestination d'après les derniers écrits de saint Augustin* (1930), reprise à l'article *Prédestination* dans le *Dictionnaire de Théologie*, col. 2832-2896.

« Les volumes IV et V, également prêts, n'attendent que le moment favorable pour être lancés. Ils contiennent le commencement des *Dialogues philosophiques*. Sous le titre de *Problèmes fondamentaux*, le premier comprend les traités « Contre les Académiciens », « Le Bonheur » et « L'Ordre » : il a été confié à M. l'abbé R. Jolivet, doyen de la Faculté catholique de philosophie de Lyon, auteur de *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien* (1931) et du *Problème du mal d'après saint Augustin* (1936). M. P. de Labriolle, professeur à la Sorbonne, l'éminent traducteur des *Confessions* dans l'édition Budé, a bien voulu préparer le second intitulé : *Dieu et l'âme*, où sont réunis « Les Soliloques », « L'Immortalité de l'âme » et « La grandeur de l'âme » (1).

Qu'une telle collection puisse se poursuivre dans les circonstances présentes, c'est la meilleure preuve de sa valeur, qui n'est pas à la merci des crises politiques et sociales et même des goûts capricieux du public.

VII. — **Philosophie religieuse.**

M. Vialatoux, dans le N° 5 de la « Nouvelle journée », *De Durkheim à Bergson* (2), montre en termes d'une vigoureuse netteté la place que tient la religion dans la pensée de ces deux

(1) *Nouvelle édition des œuvres de saint Augustin* (1940), par F. Cayré : article extrait de la « Revue des Sciences religieuses », 1940, suivi de notes diverses et en particulier du plan de la nouvelle édition.

(2) Bloud et Gay, 1939, 197 p.

représentants les plus en vue de la philosophie contemporaine. Durkheim a beau se dire scientifique avant tout, la science est chez lui, quoi qu'il prétende, subordonnée à la doctrine, à une doctrine préconçue ramenant le tout de la morale et de la religion au fait social ; il représente un naturalisme intégral. Bergson, malgré les apparences, ne fait pas sa part au sociologisme doctrinal ; il représente un vrai spiritualisme dans les *Deux sources*, et elles sont, pense M. Vialatoux, le développement normal des écrits antérieurs du philosophe : « *L'Évolution créatrice* et les *Deux sources* ne développent pas *deux* doctrines, l'une, de l'expérience biologique et l'autre, de l'expérience morale et religieuse, mais une doctrine totale, une doctrine de la valeur et du tout de la vie » (p. 148). Malgré ses lacunes, elle constitue un progrès immense sur le positivisme sociologique. Les démonstrations de M. Vialatoux sont suggestives et limpides.

M. Jean Guitton, professeur à l'Université de Montpellier, se place à un autre point de vue dans la série de brochures qu'il groupe sous les titres : « Cours de philosophie religieuse à l'usage du temps présent : La pensée moderne et le catholicisme ». Il étudie en philosophe les difficultés que rencontre la foi devant la pensée actuelle. Il n'y a là rien de systématique, mais une grande liberté d'allure dans le plan d'ensemble et les développements. La pensée n'en est pas moins ferme et solide jusque dans la réfutation des vues d'un Loisy, comme le reconnaît M. Rivière (1). La dernière parue de ces brochures étudie *Le problème de la connaissance et la pensée religieuse* (2).

Ce sujet sera repris ici même dans une étude ultérieure, avec celui des quatre brochures précédemment parues, sans nom d'auteur, qui ont pour titres : *Perspectives* (167 p.), *Parallèles : Renan et Newman* (151 p.), *La pensée de M. Loisy* (127 p.), *Critique de la critique* (104 p.).

C'est encore de la philosophie religieuse que nous expose M. Gilson dans son *Dante et la philosophie* (1939) (3). Dante n'est pas seulement un poète de génie, l'un des plus grands qui aient été, il est un vrai philosophe et même un théologien remarquable. M. Gilson y discute justement tout au long une thèse de P. Mandonnet *(Dante le théologien*, 1935), qui voit

(1) *Revue des Sciences religieuses*, 1940, p. 180-182.
(2) 93 p., in-8°, Aix, Éditions provençales, 1939.
(3) Collection, *Etudes de philosophie médiévale*, vol. XXVIII, 341 p.

dans Béatrice, non un personnage réel (il pense de même des autres Dames de l'œuvre dantesque), mais un pur symbole de la théologie. Même si le thème paraît étroit à première vue, un auteur comme M. Gilson, qui connaît à fond le Moyen Age au point de vue littéraire, philosophique, historique, et traite en connaisseur de théologie et de mystique, se charge d'élargir les horizons.

Il lui suffit d'ailleurs de pénétrer au cœur de son héros : deux passions y flambent : Béatrice et Florence, l'une, gracieux symbole du génie poétique aux intuitions merveilleuses, l'autre cristallisant en soi les plus âpres passions et la philosophie la plus sereine. Et ce dualisme est l'expression d'une pensée irréductible à la doctrine de saint Thomas. Celui-ci distingue mais coordonne la nature et la grâce. Dante, au contraire, les sépare. Il y a deux béatitudes, l'une humaine, l'autre divine. La première n'est pas subordonnée à l'autre, même dans l'ordre actuel. D'où les conséquences les plus graves touchant les relations des deux ordres, raison et foi, philosophie et théologie, État et Église, empereur et Pape : distinction et séparation. voilà la règle. Tout cela vise manifestement à éliminer le pape des entreprises temporelles et à exalter l'autorité de l'empereur. La théologie ne domine pas sur la philosophie comme une reine sur une servante, mais elle la survole comme une colombe ; ainsi le pape n'aura plus d'autorité effective dans l'empire, à qui seul revient le soin d'assurer la béatitude humaine et d'établir une paix universelle. Telle est, devant l'histoire, la thèse de Dante, d'après l'ensemble de son œuvre. Que cette thèse soit peu conforme au thomisme et même à la doctrine catholique, c'est là une autre question qui déborde le rôle de l'historien. M. Gilson se borne à ce dernier. Il établit le fait avec une science sûre d'elle-même et un art consommé.

Peu après l'ouvrage de M. Gilson a paru encore une très belle étude sur Dante d'Alexandre Masseron : *Pour comprendre la Divine Comédie* (12). Cet excellent travail, destiné à un public plus étendu, moins spécialisé, n'en aborde pas moins en quelques pages divers aspects du problème posé par M. Gilson, et l'auteur se plaît à montrer « une œuvre théologique » dans le grand poème médiéval, qui est peut-être aussi le plus grand poème de l'histoire.

---

(1) Desclée de Brouwer, 394 p., in-8°.

VIII. — **Littérature chrétienne et art religieux.**

Le Manuel de la Littérature catholique en France de 1870 à nos jours (1) reparaît (1939) en deuxième édition, entièrement refondue et mise à jour. Le cadre général reste inchangé. J. Ageorges, dans la Préface, indique les principales transformations. L'ouvrage se clôt toujours sur l'épilogue écrit par M. Goyau sur les « renouveaux catholiques ». La longue et originale Introduction de M. Brémond devient le chapitre X : ouvrages religieux (p. 383-458), suivi d'un supplément. Plusieurs rédacteurs ont changé : Louis Chaigne a écrit le chapitre sur la poésie catholique ; Pierre Dumaine sur le théâtre catholique ; Aigrain sur les historiens catholiques ; Mlle Teillard-Chambon sur le roman (ce chapitre remplace celui de J. Nesmy sur les conteurs) ; Paul Archambault sur la philosophie ; le R. P. Landès, S. M., sur l'éloquence catholique. Deux anciens rédacteurs ont mis à jour leur chapitre respectif, Armand Praviel sur la critique et Jean Morienval sur les journalistes catholiques. On s'étonne à première vue de ne pas trouver un chapitre sur les théologiens qui ont usé du français presque autant que du latin. Mais, en réalité, la plupart de ces auteurs ont leur place dans les chapitres précédents, et peut-être est-il mieux qu'il en soit ainsi, précisément pour que la théologie constitue la base solide sur laquelle reposent toutes les activités littéraires du vrai chrétien.

Le manuel était à l'impression sans doute quand parut *La Littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, par J. Calvet, qui n'y est pas citée. On devra combler d'autant plus cette lacune que ce cinquième volume de l'Histoire de la Littérature française, qui est un modèle du genre, fait une large place aux problèmes théologiques qui passionnèrent le XVIIe siècle. Tout l'exposé est centré autour des grands noms qui dominèrent l'époque : saint François de Sales, saint Vincent de Paul, Pascal, Port-Royal, Bossuet, Fénelon. Et à ces noms sont rattachées des questions doctrinales de la plus haute importance : vie chrétienne, grâce et liberté, pur amour. L'auteur donne à ces problèmes les solutions à la fois nettes et nuancées que permet le recul du temps et que trouve sans peine l'esprit modéré et souple du critique. D'ailleurs M. Calvet ne sépare pas l'étude de la doctrine de celle des âmes qu'il pénètre comme par intuition : que de finesse dans l'ana-

(1) Spes, 1939, 473 p., in-8°. La première édition en 1925.

lyse psychologique d'un Fénelon ! Cela même éclaire la pensée d'un auteur et souvent lui apporte le correctif qu'elle attend.

Un chapitre complémentaire sur *L'art religieux au* XVIIe *siècle*, est dû à la plume de M. Eugène Langevin (p. 599-640). Au dernier siècle cet art a été généralement peu apprécié. Les goûts évoluent et l'on constate depuis quelques années une tendance vers la réhabilitation. L'auteur ne se contente pas de l'approuver : il l'appuie de raisons qui ne manqueront pas d'impressionner les hésitants (Bref résumé par R. Martin dans *Sens Chrétien*, 1939, p. 109-115). S'il leur reste des doutes, qu'ils entendent encore un maître dans la matière, celui dont nous allons présenter l'ouvrage et qui intitule un de ses chapitres : « La vie spirituelle du grand siècle », vie intense qui s'incarne en œuvres rayonnantes de poésie et de spiritualité, telles celles d'un Poussin, d'un Lesueur surtout : « Lesueur est notre peintre catholique, l'un des plus grands de tous les temps... Il est essentiellement français ; il allie la clarté, la mesure, la grâce dans la force. »

Cette splendide *Histoire de l'art religieux* de Maurice Denis, que la maison Flammarion a pu livrer entière au public en quelques mois 1939 (1), est, en fait, une histoire de l'*art chrétien*, lequel d'ailleurs « résume à peu de chose près toute l'histoire de l'art occidental ». On ne saurait trop recommander la lecture de ce volume qui est non seulement une œuvre d'art écrite par un maître, mais une œuvre profondément chrétienne. M. Denis a bien soin de ne pas séparer les productions artistiques du milieu qui les a suscitées et dont il exprime les plus hautes aspirations. Malgré l'inquiétude que les tendances de l'heure suscitent en lui, il garde confiance en l'avenir de l'art comme de la Foi. « Les yeux éblouis par la passionnante variété de l'art chrétien, depuis les Catacombes jusqu'à nos jours, je regarde l'avenir. Je sais que de mauvais prophètes avaient, au XIXe siècle, prédit qu'il n'y aurait plus d'art chrétien parce que la Foi était morte. Or la Foi n'est pas morte, et l'Art n'est pas le seul témoignage de sa vitalité...

« Tant que les chrétiens qui vivent leur Foi trouveront dans les choses visibles le chemin des invisibles, et dans l'ordre de la réalité naturelle la garantie des vérités surnaturelles ; tant que l'Évangile restera pour eux le livre sublime et sacré, dont

---

(1) 10 fascicules, 314 p., in-4°, avec illustrations, hors texte en 6 couleurs dans chaque fascicule et photos d'innombrables œuvres, sculptées ou peintes.

l'enseignement nous est donné en images et en paraboles ; tant que les sacrements useront de signes sensibles, la formule du Saint-Père Pie X : « Prier sur de la beauté », imposera l'art comme une nécessité liturgique. Et la longue suite de chefs-d'œuvre que déroule l'histoire de l'art chrétien conservera le mystérieux pouvoir d'éveiller dans les âmes l'inquiétude religieuse et la divine Charité » (p. 314).

Parue à peu près en même temps que celle de M. Denis, l'étude du P. Doncœur sur *Le Christ dans l'art français* (1) fait un travail en profondeur, sur un point d'ailleurs central : la personne du Christ telle que les artistes chrétiens l'ont comprise et représentée. On en voit la grandeur d'après le seul sujet. Cette œuvre admirable a déjà été présentée, au moins son esprit, avec la précédente, dans *Sens Chrétien* (1939, p. 406-414). Rappelons-en le contenu : dans ce premier volume, l'auteur étudie les origines, puis les représentations les plus connues du Christ dans l'histoire évangélique (ch. I-III) et de « l'homme de Douleurs » (ch. IV-VIII). Le P. Doncœur ne cache pas son intention de travailler à la rénovation du goût et de mener un combat pour rendre aux chrétiens le sens plus juste du beau divin, qui ne se confond pas avec la beauté humaine réglée par les codes de l'académisme hellénique. Le P. Doncœur se tient du côté des artistes actuels qui veulent qu'on crée un art franchement chrétien : « Des rénovateurs de l'art religieux qui ont voulu n'être que probes, comme Henri Charlier, Fernand Py, Georges Desvallières, sont encore considérés par le grand public catholique comme des barbares, parce qu'ils scandalisent en nous ce goût des élégances que nous identifions avec le sentiment de la divinité. Ainsi nos églises demeurent fermées aux œuvres les plus puissantes et les plus chrétiennes, tandis qu'elles s'encombrent de fadeurs bellâtres, insultantes à la divinité. Dénoncer ce scandale, c'est faire acte moins d'esthétique que de religion, puisque c'est adjurer de revenir à la sincérité de la foi, sinon à celle de l'histoire » (p. 35).

J. D'AUBRAY.

---

(1) *Editions d'Histoire et d'Art*, chez Plon, 1939, Ier vol., 199 p., illustrations, photogravures.

TABLE GÉNÉRALE

ÉTUDES

AUTEURS ÉTUDIÉS OU RECENSÉS (ouvrages ou articles)

Nihil obstat : Vesontione, die 17[a] Decembris. 1940. A. Drouet, can. cens.

BESANÇON. — IMPRIMERIE DE L'EST *Le Gérant :* C. Pepiot.

Le Grand Prix GOBERT 1938 (la plus haute distinction destinée à couronner un livre d'Histoire) a été décerné par l'*Académie française* à J. Brugerette pour le tome III de sa magnifique synthèse sur L'ÉGLISE de FRANCE du XIXe siècle à nos jours. Publiée sous le titre :

LE PRÊTRE FRANÇAIS ET LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

Il a été tiré à part quinze exemplaire numérotés sur Hollande, les trois volumes ensemble **345 fr.** ; *franco* **365 fr.** — *Délais de payement sur demande*

« Je vous exprime toute l'admiration que m'inspire une œuvre aussi considérable. Il faudrait montrer aux prêtres que cet ouvrage est pour eux un instrument d'information ou de travail indispensable. » S. Ém. le Cardinal Baudrillart, *de l'Académie française à l'auteur.*

« Lorsqu'on possède comme l'auteur du *Prêtre français* l'expérience du document d'histoire et lorsqu'on est doué comme lui d'une netteté de vision qui ne saurait se satisfaire de certaines phraséologies et qui n'est la dupe d'aucune façade, on est équipé pour tracer un tableau très vécu, avec des touches très personnelles de la situation religieuse contemporaine.

Longtemps cet ouvrage sera consulté par ceux qui voudront connaître l'Église française de notre temps. » Georges Goyau, *secrétaire perpétuel de l'Académie française.*

I. — LA RESTAURATION CATHOLIQUE (1815-1871)

Un volume in-8° carré de 320 pages, **46 fr.** ; *franco* .... **49 fr.**

Le prêtre sous la Restauration (qui continue la Révolution) ; — *sous la Monarchie de Juillet* (qui est hostile à la religion) ; *La République de 1848* (bons rapports du gouvernement et du clergé). — *Le Second Empire* (anticléricalisme). — *Le clergé et la guerre de 1870 et la Commune.*

II. — VERS LA SÉPARATION (1871-1908)

Un volume in-8° carré de 600 pages, **63 fr.** ; *franco*.................................... **67 fr.**

Sous les Pontificats de Pie IX (La question romaine, l'Assemblée nationale, tentatives de restauration monarchique) ; — *de Léon XIII* (congrégations, lois scolaires, activité intellectuelle, le Ralliement, la Démocratie, l'affaire Dreyfus) ; — *de Pie X* (Waldeck-Rousseau, Combes, séparation de l'Église et de l'État).

III. — SOUS LE RÉGIME DE LA SÉPARATION LA RECONSTITUTION CATHOLIQUE (1908 à nos jours)

Un volume in-8° carré de 800 pages, **92 fr.** ; *franco*.................................... **97 fr.**

La matière étudiée dans ce tome III porte sur l'Histoire de l'Église de France *sous tous ses aspects* durant ces trente dernières années. Trois périodes :

— 1908 à 1914 : relèvement des ruines matérielles et religieuses accumulées par le régime de la Séparation et la crise moderniste ;

— 1914 à 1919 : l'admirable conduite du clergé français pendant la guerre, tant sur les champs de bataille que dans l'exercice du ministère paroissial ;

— 1919 à 1936 : la vie actuelle de l'Église de France avec les nouvelles et merveilleuses formes de son apostolat.

« C'est visiblement l'humaniste qui a su tirer d'une documentation si riche un livre d'une lecture aussi agréable et d'un aussi puissant intérêt. » Léon Bérard, *de l'Académie Française.*

Ouvrage remarquablement informé ; outre une documentation imprimée considérable et des souvenirs personnels, l'auteur a utilisé certaines sources inédites d'une importance exceptionnelle, notamment le fameux journal de Son Exc. le Cardinal Baudrillart.

Revue des Lectures.

Voici l'histoire religieuse de la France de ces dernières années, non pas seulement celle des événements extérieurs, mais encore l'histoire de la vie morale et spirituelle dans les diocèses, les paroisses, les séminaires, les œuvres apostoliques. Y. de la Brière *(Les Etudes).*

AGENDA ECCLÉSIASTIQUE DE POCHE

pour l'an de grâces 1941 (59e année)

356 pages (format 25 × 120 mm.) **7 fr.** ; *franco* **7 80**

AGENDA LITURGIQUE DE BUREAU 1941

A l'usage du Clergé et des Œuvres, des Collèges et Institutions, des Séminaires et Communautés pouvant servir de livre d'annonces. Brochure de 204 pages environ, sous couverture forte (format 160 × 240 mm.) Prix : **15 fr.** ; *franco* **16 50** — Cartonné : **20 fr.**

DESCLÉE DE BROUWER et Cie
76 bis et 78, rue des Saints-Pères, PARIS (7e)

BIBLIOTHÈQUE AUGUSTINIENNE

ŒUVRES DE SAINT AUGUSTIN

Importante Édition entreprise par la « Bibliothèque Augustinienne »
Elle s'ouvre par les « Opuscules » qui comprendront 12 volumes

Déjà parus :

T. I : **La Morale chrétienne.** — De Moribus ecclesiæ catholicæ — De Agone christiano — De Natura Boni. — Texte, traduction, introduction et notes par B. ROLAND-GOSSELIN.
Un vol. in-12 de 252 pages, relié toile........................... 21 fr.

T. II : **Problèmes moraux.** — De Bono conjugali — De Conjugiis adulterinis — De Mendacio — Contra Mendacium — De cura gerenda pro Mortuis — De Patientia — De utilitate Jejunii. — Texte, traduction, introduction et notes par Gustave COMBES.
Un vol. in-12 de 565 pages, relié toile........................... 25 fr.

T. III : **L'Ascétisme chrétien.** — De Continentia — De sancta Virginitate — De bono Viduitatis — De opere Monachorum. — Texte, traduction, introduction et notes par J. SAINT-MARTIN.
Un vol. in-12 de 560 pages, relié toile .... 32 fr.

T. IV : **Dialogues Philosophiques** : I. *Problèmes fondamentaux.* — Contra Academicos — De beata Vita — De Ordine. — Texte, traduction, introduction et notes par R. JOLIVET.
Un vol. in-12 de 460 pages, relié toile........................... 27 fr.

T. V : **Dialogues Philosophiques** : II. *Dieu et l'Ame.* — Soliloques — De immortalitate animæ — De quantitate animæ. — Texte, traduction, introduction et notes par Pierre de LABRIOLLE.
Un vol. in-12 de 408 pages, relié toile........................... 25 fr.

PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN

R. P. CAYRE, A. A. — **Les Sources de l'Amour divin.** La divine présence d'après Saint Augustin. Préface de Jacques MARITAIN. Un vol. de VIII-272 pages.. 21 fr.

Gustave COMBES. — **La Charité d'après saint Augustin.** Préface de S. Exc. Mgr CÉZERAC. Un vol. de XII-324 pages........................ 24 fr.

Régis JOLIVET. — **Dieu, soleil des esprits** ou **la Doctrine augustinienne de l'Illumination.** Un vol. de XVIII-220 pages.................. 21 fr.

R. P. MELLET, O. P. — **L'Itinéraire et l'idéal monastiques de saint Augustin.** Un vol. de 152 pages.................................. 18 fr.